MAXIM MĂRTURISITORUL

SCRIERI

1

PĂRINȚI ȘI SCRIITORI BISERICEȘTI

80

SFÎNTUL MAXIM MĂRTURISITORUL

AMBIGUA

TÎLCUIRI ALE UNOR LOCURI
CU MULTE ȘI ADÎNCI ÎNȚELESURI
DIN SFINȚII

DIONISIE AREOPAGITUL
ȘI
GRIGORIE TEOLOGUL

TIPĂRITĂ CU BINECUVÎNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE

IUSTIN
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

TRADUCERE DIN GREACEȘTE,
INTRODUCERE ȘI NOTE DE

Pr. Prof. DUMITRU STĂNILOAE

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI — 1983

INTRODUCEREA TRADUCĂTORULUI

Sfîntul Maxim Mărturisitorul s-a născut în anul 580, dintr-o familie nobilă, nu în Constantinopol, cum se ştia înainte, ci într-un sat din Golan, aşa cum arată «Viaţa» lui, publicată în limba siriacă în 1973. Rămas orfan la 9 ani, a fost încredinţat unei mînăstiri din Palestina, dominată de gîndirea origenistă şi evagriană[1]*. La 614 se retrage la o mînăstire din Chrysopolis (Skutari de azi), de pe ţărmul răsăritean al Bosforului, de unde, după 10 ani, se mută la mînăstirea Sfîntul George, din Cyzic. La 626 e silit să plece de aici din cauza unei incursiuni a perşilor.*

După ce a trecut prin Grecia şi Egipt, se aşează pentru mai multă vreme într-o mînăstire din Cartagina. Aici are, la anul 646, celebra dispută cu fostul şi viitorul patriarh al Constantinopolului, Pyrrhus. Căci pe la 634, sfîntul Maxim devenise apărătorul principal al Ortodoxiei împotriva ereziei monotelite. La 649 îl vedem la Roma, unde are rolul hotărîtor în pregătirea şi desfăşurarea unui sinod care, sub papa Martin I, condamnă monotelismul. În 653 sfîntul Maxim şi papa Martin sînt aduşi cu forţa la Constantinopol. În 655 e condamnat aci de un sinod, pentru opoziţia lui faţă de monotelismul susţinut de politica imperială, şi e trimis în exil la Bizya, în Tracia. În anul 656, respingînd încercarea împăratului Constantin II de a-l cîştiga pentru monotelism, prin episcopul Teodor de Bitinia, trimis în acest scop la Bizya, sfîntul Maxim este adus iarăşi la Constantinopol, unde, după noi încercări zadarnice de a-l face să renunţe la opoziţia lui, este torturat şi trimis din nou într-un exil, la Terebesis, în Tracia.

În 662 este adus încă o dată la Constantinopol. După alte încercări de a-l cîştiga, un sinod îl anatematizează pe el, pe ucenicul lui, Anastasie, şi pe un alt Anastasie, apocriziarul Romei la Constantinopol. După ce li se taie limba şi mînă dreaptă, sfîntul Maxim a fost trimis într-un nou exil, pe coasta orientală a Mării Negre. Acolo muri la 13 august 662, la vîrsta de 82 ani, epuizat de torturi şi de bătrîneţe, rămas pînă

1. La Olivier Clément, *Sources. Les mystiques chrètiens des origines*, Paris, Stock., 1982, p. 332.

la moarte monah, deşi de mai multe ori i se oferise, dacă va renunţa la opoziţie, scaunul de patriarh. Pe drept cuvînt, el poartă apelativul de «Mărturisitorul», fiind unul dintre cei mai mari teologi şi, în acelaşi timp, un martir al dreptei învăţături despre Hristos.

În timpul petrecerii la Cyzic a compus prima grupă a scrierilor sale : Primele epistole adresate lui Ioan Cubicularul, *între care cea mai importantă este :* Despre iubire *(P.G., 91, 393—408)* ; Cuvînt ascetic *(P.G., 90, 911—958)* ; Capetele despre dragoste *(P.G., 90, 959—1073)* ; Cele 100 capete despre cunoaştere *(editată de Epifanovici, la Kiev, în 1917). Această grupă tratează despre viaţa duhovnicească, după autori anteriori : Evagrie, Marcu Ascetul, Diadoh al Foticeii.*

În perioada dintre 626—634 a alcătuit a doua grupă de scrieri duhovniceşti. Dar acum el aprofundează bazele teologice ale acestei vieţi.

Încă de pe cînd era la Cyzic pusese baza părţii a doua a operei sale : Despre diferite locuri cu multe şi adînci înţelesuri din sfinţii Dionisie şi Grigorie (Ambigua, *P.G., 91, 1032—1417). De la 634 a compus şi prima parte a acestei opere, în care dă o explicare ortodoxă expresiei «lucrarea teandrică» a lui Iisus Hristos, folosită de Dionisie Areopagitul, împotriva interpretării ei de către erezia monotelită care apăruse de curînd. Tot din această perioadă, dar după partea întîi a scrierii menţionate, datează scrierile :* Explicare la Tatăl nostru *(P.G., 90, 743—768),* Cele 200 capete despre teologie şi iconomia întrupării, Despre cunoaştere, *(P.G., 90, 1083—1146) şi, de asemenea,* Quaestiones ad Thalasium *(P.G., 90, 743—768) şi* Mystagogia *(P.G., 91, 658—718).*

Începînd din 638, apar numeroasele scrieri din grupa a treia, împotriva monotelismului, referitoare la cele două voinţe în Hristos, grupate mai ales în Opuscula theologica et polemica *(P.G., 91, 9—286). Antimonotelită este şi scrierea* Disputatio cum Pyrrho *(P.G., 91, 286 —354).*

Publicăm în acest volum, în traducere românească, scrierea : Despre diferite locuri cu multe şi adînci înţelesuri din sfinţii Dionisie şi Grigorie (Ambigua). *Ea e a doua mare scriere duhovnicească cu substrat teologic a sfîntului Maxim, alături de* Quaestiones ad Thalasium.

P. Sherwood O.S.B. a demonstrat că mai ales în Ambigua *avem cea mai fundamentală respingere a mitului origenist despre unitatea iniţială a tuturor spiritelor în Dumnezeu (henada), despre împrăştierea lor din această unitate, despre căderea lor în trupuri şi despre reîntoarcerea lor în unitatea iniţială, odată cu depunerea trupurilor* (The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his refutation of the origenism, *Romae, 1955).*

În acelaşi timp, Sherwood a demonstrat că unele capitole din cele 200 de capete despre cunoaştere (I, 1, 2, 3, 10), despre care Urs von Bal-

thasar spusese că sînt influențate de origenism (Die gnostischen Centurien, *ed I, Fr.i.Br., 1941), cuprind aceeași respingere a origenismului* ca și Ambigua (op. cit., *p. 107), dar în mod mai concentrat, ca semn că sînt ulterioare scrierii* Ambigua. *După Sherwood, de-abia sfîntul Maxim a fundamentat deplin și definitiv învățătura adevărată a Bisericii împotriva origenismului.*

Încă nu există o unitate deplină între cercetători privind ipoteza că ideile origeniste, susținute în secolele următoare lui Origen de diferiți aderenți ai lui — și cu deosebire la sfîrșitul secolului IV și în prima jumătate a secolului VI —, vin de la Origen însuși în forma în care au fost susținute de aceștia, sau dacă acestea sînt concluzii exagerate trase de aceștia din opera De principiis *a lui Origen. Deosebirea aceasta de păreri — între marea majoritate a cercetătorilor care socotesc că toate erorile origeniste provin de la Origen însuși, și alți cîțiva care susțin că ele sînt concluzii exagerate din amintita operă a lui Origen — se datorește faptului că această operă origenistă nu s-a păstrat în textul ei original. Nu se cunoaște decît în traducerea latină a lui Rufin, făcută la 398. Dar Rufin însuși mărturisește că a făcut această traducere cu scopul de a-l apăra pe Origen de vina pentru erorile lui, vină ce i se atribuia, zice el, în mod nedrept, folosind un text de care el spune că era împănat de interpolări eretice, pe care el le-a înlăturat, sau le-a modificat, dar asigurînd pe cititori că a făcut aceasta în spiritul adevăratei învățături a lui Origen. Dar în legătură cu afirmarea lui Rufin că textul lui* Peri Arhon (De principiis) *a fost înțesat cu multe interpolări eretice, de care el l-a curățit, se nasc două întrebări: 1) De ce s-au folosit ereticii tocmai de această operă a lui Origen pentru a-și plasa în ea erorile lor? Și* 2) *cum de nu s-a păstrat pînă în vremea lui Rufin nici un exemplar corect al acestei opere a lui Origen? Ortodocșii n-au avut și ei dorința să mențină, prin copieri, textul adevărat al acestei opere?*

Afirmația lui Rufin pare greu de întemeiat și prin faptul că încă Eusebie de Cezareea — născut pe la 265, deci la vreo zece ani după moartea lui Origen, și ucenicul lui Pamfil, la rîndul său ucenic și mare admirator al lui Origen — susține unele idei origeniste, ca, de exemplu, un anumit subordinațianism semiarian, și manifestă, în scrisoarea către Constanța, sora împăratului Constantin cel Mare, o adversitate împotriva icoanelor, cu argumentul origenist că trupul lui Hristos s-a schimbat în slavă prin înviere. G. Florovschi spune: «Eusebie a fost origenist și scrisoarea către Constanța e scrisă în limbajul orige-

nist» [1 bis]. *Pe de altă parte, chiar în textul «purificat» de Rufin abundă erorile, cum vom vedea mai încolo.*

De aceea chiar traducătorii recenți în limba franceză ai traducerii latine a lui Rufin, Crouzet și Simonetti — deși manifestă dorința de a ușura întrucîtva pe Origen de povara erorilor pe care diferiții aderenți ai lui (încă înainte de Rufin) le consideră proprii lui, fără să fie după părerea lor ale lui, — socotesc că procedeul lui Rufin a fost simplist și exagerat. Acești traducători spun: «Fără a pune în cauză posibilitatea unor astfel de interpolări, e de regretat că Rufin rezolvă în mod prea simplist probleme susceptibile de soluții mai valabile» [2]. *Și ei continuă: «În concluzie versiunea lui Rufin merită încredere, dacă e luată ca ceea ce este:* ca o parafrază *în general exactă,* dar nu ca o traducere».

Trecînd însă la fragmentele rămase din traducerea lui Ieronim — în Epistola către Avitus, *făcută de acesta în 401, la cererea unor prieteni indignați de infidelitatea traducerii lui Rufin — ca și la excerptele din opera lui Origen, conținute în cele două Epistole ale împăratului Iustinian, din 543 și 553 — tot cei doi traducători francezi spun: «Fragmentele lui Ieronim și Iustinian completează ceea ce a omis Rufin. Cînd se află o opoziție între cele două părți contradictorii, se poate da a priori dreptate și uneia și alteia... Dar pentru a dovedi că Origen a fost eretic și Rufin infidel, Ieronim a făcut mai explicit ceea ce era mai puțin explicit la Rufin și reflectă interpretările puțin înțelegătoare ale lui Ieronim»* (op. cit., p. 28).

Și Crouzet și Simonetti dau un exemplu: «Astfel, în cele patru discuții asupra corporalității și necorporalității finale a ființelor spirituale, Origen prezintă motivele pentru și contra fiecărei opinii, dar lasă lectorului libertatea să tragă concluzia voită de el. Rufin, redînd cele două ipoteze, acordă privilegiu celei a corporalității, iar în rezumatul final, aproape escamotează necorporalitatea... La Ieronim se vede aproape numai necorporalitatea» (op. cit., *p. 29).

«În general Ieronim, în Epistola către Avitus, *alcătuind un florilegiu de opinii eretice (din textul lui Origen), le extrage din contextul lor și pare să prezinte ca afirmații dogmatice ceea ce era numai o latură a unei alternative într-o discuție. Fragmentele lui Ieronim ne dau deci ceea ce Rufin a omis sau a evitat, și opun unei parțialități o parțialitate inversă... Trebuie repuse aceste fragmente în contextul pe care-l*

1 bis. Origen, *Eusebius and the iconoclastic controversy*, în «Church History», XIX, nr. 2, 1950. După N. Ozolin, *K voprosu istocinicah vizantiiscogo iconoborcestva*, în «Messager du Patriarche russe en Europe Occidentale», nr. 56, oct.-dec. 1966, p. 244.

2. *De Principiis*, în «Sources Chrétiennes», nr. 252, 1978, în Introd., p. 24.

păstrează numai versiunea lui Rufin... Ieronim are, în sfîrşit, tendinţa de a prezenta ca apodictice afirmaţiile lui Origen, despuindu-le de formularea lor dubitativă care se află din abundenţă nu numai la Rufin, ci în toate operele greceşti (ale lui Origen)» (p. 29).

Precum se vede, Crouzet şi Simonetti voiesc să uşureze vina lui Origen pentru concluziile gravelor erori pe care le-ar fi tras alţii din opera lui, De principiis. *Dar ei recunosc, implicit, că cel puţin admiterea de către Origen a acestor erori, ca alternative ipotetice, a încurajat alegerea lor de către «origeniştii» ulteriori. Şi oare admiterea, măcar ca alternative ipotetice, a unor asemenea posibilităţi contradictorii, faţă de învăţăturile ferme ale credinţei, nu ne arată o oscilare chiar în sufletul lui Origen între credinţa Bisericii şi aceste posibilităţi contradictorii ?*

Crouzet şi Simonetti încearcă să scuze aceste oscilări ale lui Origen, prin practicarea de către el, în Peri Arhon, *a unei «teologii de cercetare», de încercare a unor drumuri noi într-un domeniu necunoscut şi nestabilit sau ca o teologie care vrea să lase libertate de alegere cititorilor (p. 49—51). Apoi, prin faptul că Dumnezeu nu poate fi închis în formule teologice unilaterale : «Dealtfel, poate fi un teolog sistematic ? Poate închide pe Dumnezeu într-un principiu raţional, pentru a trage consecinţe logice, cînd Dumnezeu este, în simplitatea Lui absolută, dincolo de putinţa cuprinderii logice şi trebuie întrevăzut pe o multiplicitate de căi, adeseori antitetice ?» (p. 51).*

Nouă ni se pare că Crouzet şi Simonetti se află într-o contrazicere cînd voiesc, pe de o parte, să scape pe Origen de concluziile ce s-au tras, de diversele origenisme din opera lui, iar pe de alta, admit posibilitatea ca Origen să fi propus unele opinii contradictorii referitoare la Dumnezeu, ba dau chiar ca sigur faptul acesta. De ce s-ar mai dezaproba în acest caz cei ce au tras din opera lui Origen astfel de concluzii socotite contrare învăţăturii bisericeşti, cînd Crouzet şi Simonetti le consideră ca pe nişte alternative ipotetice admise de Origen ? Poziţia aceasta a lor ni se pare foarte ambiguă : pe de o parte, ei încearcă să despovăreze pe Origen de anumite concluzii trase din opera lui, socotindu-le greşite ; pe de alta, ei le admit ca propuse chiar de Origen ca alternative contrare învăţăturii Bisericii.

Şi mai periculoasă ni se pare o altă poziţie, anume aceea pe care o întîlnim chiar azi la teologi din jurul nostru ; aceştia adoptă erorile condamnate de Sinodul al V-lea şi al VI-lea ecumenic[3]*, bazîndu-se pe autoritatea lui Origen. Adică îi atribuie lui Origen toate erorile origeniste condamnate de două Sinoade ecumenice şi tocmai în aceasta gă-*

3. Mansi, *Acta concil.*, vol. IX, 396—400, şi vol. XI, 632.

sesc un temei pentru adoptarea lor. Între un Origen, socotit susținător direct sau cauza tuturor opiniilor origeniste condamnate de două sinoade, și hotărîrile acestor sinoade, ei aleg pe acest Origen. Auzim astfel pe unii declarînd că nu există iad, pentru că Origen nu l-a admis.

Față de asemenea poziții, e cazul să se precizeze : s-ar putea admite că vina lui Origen e mai mică prin faptul că el nu a susținut ca sigure toate erorile origeniste ce s-au tras ulterior din opera Peri Arhon. *Dar, indiferent de aceasta, nu se pot admite ca drepte erorile origeniste condamnate ca eretice de două Sinoade ecumenice, considerate de Origen ca ipoteze, și de aderenții lui ca certe.*

Nu se poate admite nici relativismul lui Crouzet și al lui Simonetti în ce privește doctrina creștină despre Dumnezeu. E drept că Dumnezeu e mai presus decît formulele înguste ale rațiunii noastre liniare. Dar nu putem admite în privința Lui nici antiteze care se anulează reciproc; de exemplu, că Fiul este și identic și neidentic în ființă cu Tatăl ; sau că în viața viitoare vom avea și în același timp nu vom avea trupuri. În cuprinsul dogmelor sînt antiteze, sau paradoxuri, dar de alt ordin, cum și în existența persoanei există asemenea antiteze sau paradoxuri : ea e mereu identică și totuși mereu nouă, nu că e și identică și neidentică în esență.

Odată lămurit acest lucru, vom prezenta origenismul așa cum a fost el condamnat de două Sinoade ecumenice, chiar dacă Origen nu a susținut tot conținutul lor ca sigur în opera Peri Arhon. *Origenismul acesta, așa cum a fost condamnat de Sinodul al V-lea și al VI-lea ecumenic, nu se află întreg și susținut ca sigur în traducerea lui Rufin, ci în fragmentele lui Ieronim, în cele două scrisori ale lui Iustinian și în alte documente de care s-a folosit el. Textul din P.G., 11, și cel mai îngrijit, al lui P. Koetschau*[4]*, reproduc traducerea latină a lui Rufin, dar și fragmentele lui Ieronim și ale lui Iustinian. Koetschau, în «Introducerea» la ediția sa, consideră că toată doctrina din aceste texte provine de la Origen.*

Mai nou, sistemul origenist e redat de Evans Jonas[5]*, care se folosește de textul publicat de Koetschau și de «Introducerea» acestuia la ediția sa. Amintim că Jonas e în acord, în considerarea lui Origen ca autor al tuturor erorilor condamnate de cele două Sinoade, și cu O.*

4. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Origenes, Bd. V, Leipzig, 1933.

5. Jonas Evans, *Von der Mythologie zur mystichen Philosophie*, Göttingen, ed. II, 1966 : «Din privirea generală de mai sus rezultă că Origen cel speculativ și nefalsificat nu s-a păstrat în textul *De Principiis* al lui Rufin, ci în fragmentele producătoare de erezii și în extrasele doctrinare, căci tocmai partea speculativă era și cea heterodoxă» (p. 178).

Bardenhewer[6] *şi cu G. Florovschi. Ultimul îl vede pe Origen vinovat şi de diferite forme ale monofizismului, inclusiv de monotelism, cum vom vedea mai încolo ; ba chiar şi de iconoclasm, cum am văzut mai înainte.*

Aci amintim numai judecata lui Florovschi asupra unora din ereziile lui Evagrie, de la sfîrşitul secolului al IV-lea, socotite de Florovschi ca avînd drept sursă pe Origen, motiv pentru care a fost condamnat şi el de Sinodul al V-lea, împreună cu Origen. Pe lîngă învăţăturile eronate susţinute de el în acord cu Origen — că mişcarea e rea şi că Dum-

6. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, II Band, 1914, p. 103, declară pe Origen numai «pînă la un anumit grad gnostic» : «Aerul în care respira el l-a influenţat mai profund decît îşi dădea el însuşi seama. Aşa a devenit el însuşi, pînă la un anumit grad, platonician şi gnostic. El a căzut victimă pericolului încrederii în ştiinţă, supraprețuirii gnozei în defavorul credinţei, înlăturării pozitivismului bisericesc prin idealismul ceţos. Mai mult, deşi poate e exagerat, totuşi nu e neîntemeiat ceea ce spune Porfiriu (contemporanul neoplatonic al lui) despre Origen : «În comportarea vieţii sale era creştin şi duşman al legilor (statului păgîn) ; în concepţiile sale despre lucruri şi despre fiinţa lui Dumnezeu era însă un elin şi a introdus filosofia elinilor în miturile străine, iudaice şi creştine» (la Eusebie, *Ist. bis.*, VI, 19, 7). P. Sherwood, descriind erorile origeniste, numeşte ca autor al lor cînd pe Origen, cînd pe origeniştii *(op. cit.)*.

Juan Miguel Gariguess *(Maxime le Confesseur*, 1976, Paris, Beauchesne) spune : «P. Sherwood a demonstrat în mod definitiv că *Ambigua II* constituie un răspuns teologic dat origenismului sistematic transmis în mediile monahale prin tradiţia evagriană..., medii care se foloseau de anumite «ambiguităţi» ale lui Grigorie Teologul pentru a sprijini convingerile lor în punctele fundamentale ale origenismului, erijat în sistem : apocatastaza, preexistenţa sufletelor, dubla creaţie, căderea spiritelor în creaţia materială prin păcat etc.». După Gariguess, sfîntul Maxim se sprijină, împotriva acestui sistem, pe alt sistem, pe cel al lui Dionisie Areopagitul, dar, tot după Gariguess, sfîntul Maxim se lasă influenţat prin Grigorie de Nyssa şi de o teologie spirituală destul de apropiată de cea a lui Origen. Dar atît Origen, cît şi Evagrie şi Grigorie de Nyssa, sînt citiţi de sfîntul Maxim în cadrul unei tradiţii spirituale mai vaste : e vorba de curentul macarian, în care s-au scăldat deja capadocienii şi în special Grigorie de Nyssa, şi de la care Diodoh al Foticeii a reluat cele mai interesante intuiţii ale origenismului evagrian» (p. 30—31).

Noi credem că sfîntul Maxim, respingînd punctele doctrinei origeniste prin viziunea dionisiană, a ridicat spiritualitatea origenist-evagriană, în mod mai accentuat decît curentul macarian, din planul ei imanent uman — în care străfundurile inimii umane erau identificate cu Dumnezeu — în planul relaţiei omului cu Dumnezeu cel transcendent. Căci, dacă la Origen minţile umane fac parte din esenţa divină, la sfîntul Maxim ele fac parte din creaţie. Iar ideea raţiunilor, pe care o împrumută de la Origen, nu mai prezintă un Dumnezeu capabil de a fi definit prin ele, deci mărginit. Căci Dumnezeu este prin apofatismul Lui — aşa cum îl prezintă Grigorie de Nyssa şi Dionisie Areopgaitul — mai presus de orice raţiune.

Gariguess are însă dreptate cînd spune că sfîntul Maxim opune imanentismului origenist transcendenţa divină evidenţiată de Dionisie Areopagitul. Prezenţa lui Dumnezeu ca imanenţă în spiritul uman, deci şi cunoscibilitatea lui Dumnezeu, le consideră proprii lui Origen şi Andrew Louth. După acesta, pentru Origen «întunericul lui Dumnezeu este numai o fază prin care trebuie să trecem, nu ultima, ca la Philo, Grigorie de Nyssa, sau Dionisie Areopagitul. El vede întunericul datorîndu-se în parte lipsei noastre de efort». Căci cunoscîndu-ne pe noi, cunoaştem pe Dumnezeu *(The Origins of the christian mystical tradition*, London, 1981, p. 66). Din partea noastră aprobăm ideea acestuia că lumina la care trece spiritul uman, depăşind întunericul, nu are în spiritualitatea ortodoxă numaidecît sensul unei lumini imanente spiritului uman. Chiar în lumina aceasta este ceva mai presus de înţelegere, un apofatism transcendent, cu care totuşi ne putem pune în legătură, cum au arătat sfîntul Simeon Noul Teolog şi sfîntul Grigorie Palama.

nezeu nu e transcendent, ci imanent sufletului, dat fiind că sufletul în adîncul lui ca spirit e de o esență cu Dumnezeu — Evagrie mai susținea — după Florovschi — în acord cu aceasta, că nu trebuie să ne îndreptăm rugăciunea spre Iisus cel întrupat, întrucît n-a rămas cu trupul după înviere, și nu e propriu-zis Dumnezeu, ci spre acest Dumnezeu imanent sufletului. Monahii din Egipt au protestat împotriva acestui îndemn, adus lor de un străin, de a se îndrepta în rugăciunea lor spre o natură abstractă[7]. *Avva Serapion, care a încercat o astfel de rugăciune, a strigat : «Vai mie, mi-au luat pe Dumnezeu, mai bine nu s-ar fi arătat acela aici. Cui să mă închin ? Spre cine să mă îndrept ? Nu mai știu». «Tradiția monahală ortodoxă a adus o importantă corectare moștenirii lui Evagrie, reducînd rugăciunea curată la rugăciunea inimii, îndreptată spre Cuvîntul întrupat, adică la rugăciunea lui Iisus». Iar Florovschi, căruia îi urmează, în cuvintele amintite, Ozolin*[8], *spune : «Opoziția duhovnicească a monahilor a provenit din orientarea hristocentrică a rugăciunii... Cum și în ce măsură trebuie să ne menținem la chipul Fiului lui Dumnezeu cel întrupat, în rugăciune și în nevoințele duhovnicești ? În aceasta constă problema spiritualității origeniste, începînd cu Origen însuși»* [9].

Dar acum să vedem mai întîi izvoarele de care s-a folosit împăratul Iustinian în cele două scrieri ale sale și în cele zece anatematisme formulate la sfîrșitul celei dintîi și în cele cinsprezece de la sfîrșitul celei de a doua, împotriva lui Origen, anatematisme adoptate de Sinodul endemic de la 543, din Constantinopol, și de cel ecumenic de la 553. Le vom indica acestea și le vom vedea cuprinsul după expunerea lui P. Sherwood. Căci după Sherwood, punctul de plecare al combaterii origenismului de către sfîntul Maxim se află în aceste scrisori și anatematisme (op. cit., *p. 87).*

P. Sherwood, după ce observă că cele mai multe din scrierile origeniste din secolul al VI-lea s-au pierdut, declară : «Dar deoarece intenția noastră nu este atît de mult să cercetăm diferitele forme ale doctrinei origeniste, ci mai degrabă să vedem cum a apreciat și respins partea ortodoxă documentele pe care le posedăm, în această privință ele nu sînt cu totul inadecvate» (op. cit., *p. 75). Și el înșiră aceste documente în ordine cronologică, dînd importanța cea mai mare celor pe care le-a folosit împăratul Iustinian în scrisorile sale și apoi Sinodul al V-lea ecumenic, în anatematismele adoptate.*

---

7. Sfîntul Ioan Cassian, *Conférence II*, în «Sources Chrétiennes», nr. 54, Paris, 1958, p. 72.
8. N. Ozolin, *op. cit.*, p. 250.
9. *The Antropomorphites in the Egyptian Desert*, la Ozolin, op. cit., p. 251.

Întîi menționează comentariul lui Ioan de Scythopolis la Ierarhia bisericească *a lui Dionisie Areopagitul (cap. VI, 3, 6 ; P.G., III, 577 A), comentariu ce este scris între anul 514, cînd origenistul Nonnus a intrat în Noua Lavră, și 542, cînd moare sfîntul Sava, egumenul Noii Lavre, timp în care are loc o recrudescență a origenismului în Palestina* (op. cit., *p. 75). În comentariile sale, Ioan de Scythopolis precizează că îngerii nu se purifică de un păcat al căderii, ca oamenii, conform afirmației lui Origen : «Nu există pată în vreuna din puterile îngerești, cum gîndește Origen și cei ce primesc ideile lui, care spun că, în proporție cu întoarcerea fiecăreia de la bogățiile cerești, primește numele și treapta aceasta sau aceea și e legată de un corp mai mult sau mai puțin ușor ca pedeapsă pentru întoarcerea ei spre rău». Într-o altă notă, Ioan spune : «Să nu gîndească vreunul din inițiații în ale lui Origen că pasagiul prezent aprobă opinia lui perversă, că se produce o cădere, o restaurare și iarăși o cădere a minților cerești, cum spune Origen în prima carte a lui,* De principiis». *Și scurt după aceea Ioan citează : «După împlinirea tuturor acestora, se produce iarăși o curgere* (ἀπόρρευσις = *cuvînt folosit și de sfîntul Grigorie de Nazianz la locul explicat de sfîntul Maxim în* Ambigua, *cap. 7) și o cădere». Și aceasta o citează din Evagrie* (Cent. II, *78 și V, 79). Iar despre purificarea îngerilor, afirmată de Dionisie Areopagitul, Ioan de Scythopolis spune : «Notează că ei înaintează în cunoștință și că el (Dionisie) nu spune că demonii sînt purificați, așa cum spun cei ce declară că demonii sînt și ei mîntuiți împreună cu sfinții în apocatastaza lor mitologică» (La Sherwood,* op. cit., *p. cit.).*

Un alt document din secolul al VI-lea, în care sînt respinse erorile lui Origen și Evagrie, sînt Răspunsurile lui Varsanufie și Ioan, *doi părinți duhovnicești cu mare autoritate, din regiunea Gaza. Deoarece Varsanufie a murit pe la 540, sfaturile date de ei celor ce-i întrebau despre Origen și Evagrie trebuie să dateze din al treilea sau al patrulea deceniu al secolului al VI-lea. Deci au putut fi folosite în scrisoarea lui Iustinian de la 543. Sfatul lui Varsanufie și al lui Ioan e scurt : «Feriți-vă de asemenea învățături diavolești și nevoiți-vă cu curățirea de patimi». Ioan totuși admite o citire a lui Evagrie în ceea ce are folositor pentru suflet. Ucenicul care cere sfat întreabă întîi despre preexistența sufletului, despre care aflau cei ce-l citeau pe Origen, pe Didim și pe Evagrie. El observă că Scriptura nu vorbește despre aceasta, precum nici despre apocatastază. Ucenicul spune că apărătorii acestor doctrine se bazează și pe sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Aceasta a fost probabil o cauză pentru care sfîntul Maxim respinge origenismul, lămurind unele locuri cu înțeles adînc din sfîntul Grigorie de Nazianz.*

«E clar, zice Sherwood: în anumite cercuri monahale scrierile lui Origen, ale lui Didim şi ale lui Evagrie erau curente; cei ce expuneau doctrinele lor despre preexistenţă şi apocatastază căutau să se acopere cu scrierile celor doi Grigorie din Capadochia. E o situaţie pe care evenimentele teologice din timpul lui Iustinian nu au schimbat-o în esenţă, căci ea poate fi aflată şi în secolul al VII-lea» (P. Sherwood, op. cit., *p. 77)* [9 bis].

Edictul sau scrisoarea primă a lui Iustinian şi anatematismele adăugate datează din ianuarie 543. G. Bardy [10] *presupune că acest edict este dependent mai ales de* Libellus al călugărilor Sofronie şi Gelasie, *întocmit la cererea patriarhului Petru al Ierusalimului, şi cuprinzînd o seamă de excerpte din* Peri Arhon. *Libel-ul a fost trimis de patriarh împăratului Iustinian. Crouzet şi Simonetti spun de acest libel: «Textul fragmentelor din epistola lui Petru al Ierusalimului, adunate de cei doi monahi, reproduce probabil în parte texte din Origen. Ele sînt verificate prin potrivirea lor cu Rufin şi Ieronim». Dar nici ele nu redau contextul şi prezintă în formă apodictică ceea ce era la Origen sub formă dubitativă, procedînd ca şi Ieronim* (op. cit., *p. 39). Dar am văzut lipsa de temei a scuzelor aduse lui Origen de către Crouzet şi Simonetti. Ei mai adaugă: «Textul acesta al lui Iustinian confundă origenismul posterior cu doctrina lui Origen, atribuindu-i şi doctrinele lui Evagrie Ponticul, sau ale lui Ştefan Bar Sudaile* [11]. *Acestea prezintă pe Origen după speculaţiile origeniste din secolele IV şi VI, care reproduc, desigur, în parte, baza ipotezei lui Origen, sistematizîndu-le..., deformînd echilibrul antitezelor, suprimînd tot caracterul lor de cercetare» (*op. cit., *p. 33). Am văzut însă şi echivocul relativist implicat în aceste opinii ale lui Crouzet şi Simonetti asupra lui Origen.*

P. Sherwood spune şi el că Iustinian vizează şi condamnă, în edictul lui, pe origeniştii din timpul său, dar îl vizează ca sursă a erorilor lor şi pe Origen. Iustinian zice: «Ei susţin pe Origen şi doctrinele lui

9 bis. Deci se susţinuseră aceste idei cu autoritatea lui Origen.

10. *Le texte du* Περὶ ἀρχῶν *d'Origène et Justinien*, în «Recherches des sciences religieuses», 10 (1920), p. 224—252.

11. P. Sherwood spune că scrierea acestui călugăr sirian, *Cartea sfîntului Ierotei*, poate ilustra starea de spirit a unor cercuri monahale, dar rămîne în afară de curentul principal evagrian-origenist (p. 74). Crouzet şi Simonetti socotesc că ea a fost probabil principalul document origenist din secolul al VI-lea. Ea e o istorie a spiritelor, de la creaţia lor în egalitate şi în indistincţie, la căderea şi distingerea lor şi apoi la urcuşul lor pînă la apocatastază, depăşind chiar pe Hristos şi tot numele, chiar şi numele divin, absorbindu-se în unitatea completă, de esenţă divină. Hristos este şi El o minte divină ca toate minţile, dar care n-a participat la cădere, devenind prin întrupare căpetenia lor provizorie (op. cit., p. 44—45). Acest origenism a fost vizat de Iustinian şi de Sinod, pentru că el era combătut şi de monahii din Palestina (p. 45).

eline, ariene, maniheice, prin care el a căzut în groapă. Cum pot fi numărați ei cu creștinii, cînd susțin persoana aceluia care a rîvnit să treacă în mocirla elină, maniheică, ariană și a altor eretici?» [12]. *Iustinian vorbește direct de origeniștii timpului său, dar vede cauza erorilor lor în Origen. «Locurile referitoare la Origen singur sînt de cele mai multe ori deosebite de cele referitoare la origeniști. Dar în cele din urmă el califică doctrinele acestora ca provenind din aiurelile, din mitul, sau din blasfemia lui Origen» (P. Sherwood,* op. cit., *p. 78). «Partea expozitivă a epistolei lui Iustinian este îndreptată împotriva origeniștilor contemporani ; decretul ce urmează și anatemele, zece la număr, sînt îndreptate împotriva lui Origen și a scrierilor lui și numai indirect împotriva origeniștilor» (Idem,* op. cit., *p. 79).*

Prima eroare combătută în edict, cu texte din sfinții părinți, este preexistența sufletelor. A doua, cea despre trupurile înviate în forma de balon (deci cam exterioare sufletului). În legătură cu aceasta se amintește de eroarea că pedepsele din viața viitoare vor avea un sfîrșit și de aceea demonii vor fi restabiliți în starea de la început.

Se adaugă apoi ca exemplificare 24 fragmente din operele lui Origen și cele 10 anatematisme (Evans Jonas vorbește de 9 anatematisme). În ele se dă atenția principală preexistenței și apocatastazei, dar se anatematizează și eroarea că Fiul și Duhul sînt mai mici ca Tatăl, apoi că puterea divină e mărginită și că genurile și speciile sînt coeterne cu Dumnezeu. Apoi se ocupă cu mitul căderii în trupuri, cu restaurarea și cu alte căderi, deci și cu afirmarea altor lumi ; în sfîrșit, cu căderile minților la starea de suflete, cu Hristos ca avînd și El un suflet preexistent (Idem, op. cit., *p. 80, 81). Ideea că genurile și speciile sînt coeterne cu Dumnezeu, dar indivizii apar prin cădere, ascunde o concepție panteistă și impersonalistă. Urcînd la Dumnezeu, ființele individuale intră iarăși în starea unității impersonale. Ideea aceasta o găsim și la Meister Eckart, care susține că conștiința individuală este o stare decăzută și trebuie să ne lepădăm de ea și să ne contopim cu esența divină. Față de această idee, sfîntul Maxim va dezvolta ideea că genurile și speciile nu se cunosc decît în indivizi, deci, la oameni, în persoane. Prin aceasta afirma valoarea persoanelor umane ivite odată cu specia umană și durata lor eternă.*

Sherwood afirmă că în scrisoarea lui Iustinian nu e atinsă, prin combatere, «inima origenismului». El folosește în mod simplu citatele din Sfînta Scriptură și sfinții părinți. De aceea a fost necesară respingerea doctrinară pe care o face sfîntul Maxim în Ambigua.

12. *Acta conciliorum oecumenicorum,* ed. Schwartz, III, 192—207, la P. Sherwood, *op. cit.,* p. 78.

Un alt document în care se amintesc, pentru a fi abjurate, unele erori origeniste, este Libellus *al lui Teodor de Scythopolis, de la 552. Trei sferturi din el sînt identice cu conţinutul edictului lui Iustinian, de la 543. Dar el aminteşte şi de eroarea sfîrşitului trupului lui Hristos, care e în legătură cu doctrinele expuse în edict, că Împărăţia lui Hristos va avea un sfîrşit şi că noi vom fi egali cu El, Cuvîntul unindu-Se cu noi, cum a făcut cînd S-a născut din Fecioara. Aceste puncte vor avea loc în anatematismele 12—14 din 553 (Sherwood,* op. cit., *p. 83).*

Un document în care sub aparenţa de strictă ortodoxie se apără indirect anumite erori origeniste e scrierea Împotriva nestorienilor şi eutychienilor *(monofiziţilor) în trei cărţi (P.G., 86, 1268, 1396), scrisă între 543—545 de un autor care se numeşte Leontie de Bizanţ. În scriere se afirmă că sufletul este substanţă perfectă în el însuşi, în afara relaţiei cu trupul. Aceasta face posibilă ideea preexistenţei sufletului şi doctrina isocriştilor (Sherwood,* op. cit., *p. 83). Sfîntul Maxim va dezvolta împotriva acestei idei învăţătura că sufletul şi trupul formează întregul uman şi de aceea nu pot fi cugetate decît în relaţie reciprocă.*

O notiţă contrară origenismului se află şi la Cyril de Scythopolis care descrie în Viaţa sfîntului Eutimie, *din anul 546, o întrevedere cu Chiriac. Acesta respinge toate punctele origeniste aflate în edictul lui Iustinian, din 553, dar în plus încă unul şi anume acela că aşa cum Hristos (adică mintea care s-a întrupat, deci nu o persoană a Sfintei Treimi), dă o direcţie nouă acestei lumi, aşa, după restaurare, chiar demonii pot produce alte lumi, sau eoni. La sfîrşitul lumilor trupurile vor avea forma de balon, apoi vor fi distruse ca şi cel al lui Hristos, ca să fie toate spiritele egale cu Hristos. Aceste doctrine, spune Chiriac, provin de la Pitagora, Platon, Origen, Evagrie, Didim (Sherwood,* op. cit., *p. 84).*

E de remarcat că şi în cele 15 anatematisme, cu care îşi încheie Iustinian edictul din 553 către Sinodul ecumenic din acel an, se menţionează în plus, sau se accentuează mai mult, erorile origeniste referitoare la Hristos, punîndu-se în sarcina lui Pitagora, Platon, Plotin, Origen.

Sherwood crede că sfîntul Maxim nu pare să se fi ocupat în Ambigua *cu erorile hristologice. Dar în afirmarea generală a lucrării, sau a mişcării firii omeneşti restabilite în direcţia ei dreaptă, în şi prin Hristos, se arată că sfîntul Maxim era preocupat şi de învăţătura dreaptă despre Hristos. La sfîrşitul scrisorii lui Iustinian se spune: «Dar sfînta Biserică, urmînd Scripturii dumnezeieşti, afirmă că sufletul a fost format împreună cu trupul, şi nu unul înainte, iar altul după el, cum spune reaua doctrină a lui Origen» (Sherwood,* op. cit., *p. 85).*

Dar în această epistolă aflăm o apreciere mai generală a esenţei origeniste. Aceasta se vede cel mai bine în frecventa folosire a terme-

nului «enada», în care s-ar afla ființele spirituale înainte de căderea lor în trupuri (Sherwood, op. cit., *p. 85). E tema de la care va porni respingerea origenismului în* Ambigua *a sfîntului Maxim (cap. 7). «Termenul se găsește la Origen și într-unul din excerptele din Origen, adause la prima scrisoare a lui Iustinian» (Idem,* op. cit., *p. cit. și p. 73). Origen întreabă: «Cum s-ar putea explica marea varietate a lumii altfel decît prin varietatea căderii celor din enadă?» (Idem,* op. cit., *p. 73;* De principiis, *II, 2, I, 1, ed. Koetschau, p. 107).*

În acest document al lui Iustinian termenul henada *revine nu mai puțin de zece ori. La Iustinian, termenul intră în contextul descris astfel: «Va fi o totală depunere a trupurilor, Domnul depunînd cel dintîi trupul Său, apoi tot restul; și toate vor fi duse iarăși la aceeași unitate (henada) și vor deveni minți cum au fost în preexistența lor». Teza aflată la baza acestui pasaj și a altora asemănătoare este aceea a unei mișcări în ciclu. Anatema finală condamnă această idee în modul următor: «Dacă cineva zice că starea minților va fi aceeași ca înainte cînd ele n-au coborît sau n-au căzut încă, sau că începutul este același cu sfîrșitul și sfîrșitul este pe măsura începutului, să fie anatema» (Sherwood,* op. cit., *p. 86).*

«Că aceasta este cu adevărat — spune Sherwood — o pătrundere în inima origenismului, e greu de pus la îndoială» (op. cit., *p. 86). Von Ivanka zice și el: «Acest chip ciclic al lumii, ca al unei veșnice reîntoarceri, dezbracă învățătura creștină de ceea ce e mai esențial creștinismului: de caracterul unei unice și definitive hotărîri pentru sau contra lui Dumnezeu»* [13]. *Apariția și întoarcerea eternă în cerc a individuațiunilor nu mai cunoaște odihna eternă a acelorași persoane, în Dumnezeu.*

Ceea ce Iustinian a surprins, poate în mod nereflexiv, în această formulare, a dezvoltat pe larg sîntul Maxim, arătînd că sfîrșitul ființelor create conștiente e perfecțiunea fără sfîrșit a ceea ce primesc la început.

*

Vom prezenta acum, după Evans Jonas, într-o sinteză, doctrina origenistă, fie că provine întreagă de la Origen, fie că unele din punctele ei sînt exagerări și deducții ce provin de la origeniștii din diferite timpuri ulterioare lui, mai ales de la cei din secolul al IV-lea și al VI-lea. Evans susține că toate punctele provin de la Origen, care a fost influențat de sistemele gnostice ale timpului său, deși și-a făurit propriul lui sistem gnostic într-o terminologie creștină, dar păstrînd caracteristicile

13. *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus.* Byzantinische Zeitschrift, 54 (1951), p. 292—303.

celorlalte sisteme gnostice, care vedeau entităţile individuale provenind din şi întorcîndu-se la nesfîrşit într-o esenţă fundamentală, în sens panteist. Iată acest sistem, după expunerea lui Jonas :

Din eternitate, dumnezeirea s-a înconjurat de o lume de fiinţe spirituale sau de minţi (νόες) de o fiinţă cu ea, emanate din ea în mod necesar, chiar dacă Origen le numeşte create. Ele sînt la început spirite pure, necorporale, lipsite de număr şi de nume, încît formează o unitate (ἑνάς), datorită identităţii de fiinţă, de putere şi de lucrare şi unirii lor prin cunoaştere cu Dumnezeu Logosul (începutul celui de al doilea anatematism al Sinodului al V-lea ecumenic).

Mai sus de aceste spirite este Fiul, Care e însă mai jos decît Tatăl. Numai Tatăl este «necreat». El este «lumina». Fiul este în raport cu El numai «strălucirea luminii». Duhul Sfînt este faţă de Fiul în acelaşi raport în care este Fiul cu Tatăl. Fiul ca strălucire a Tatălui luminează toate celelalte făpturi, dar este cu mult mai slab decît Tatăl, Care este lumina. Duhul care este din Fiul este şi mai mărginit decît Fiul în putere şi lucrare. Amîndouă ipostasurile ce provin din Tatăl sînt «creaturi», dar din veşnicie. Cu ele începe creaţia unor spirite inferioare, care de fapt nici ele nu sînt create, ci pornesc din fiinţa divină (E. Jonas, op. cit., *p. 179—181, unde dă multe citate în acest sens).*

Precum se vede încă pînă aci, în gîndirea aceasta domneşte o mare ambiguitate. Pe de o parte, Fiul e strălucirea din eternitate a Tatălui, Care e lumina ; pe de o alta e numit creatură. La fel celelalte spirite sînt numite creaturi, dar sînt socotite în acelaşi timp ca existînd din eternitate şi din fiinţa lui Dumnezeu. De aceea, sfîntul Maxim ţine să lămurească în cap. 7 din Ambigua *că făpturile nu sînt «parte» din Dumnezeu în sensul unităţii lor de fiinţă cu El.*

Origenismul vrea să fie creştin, dar nu reuşeşte să se sustragă influenţelor elenist-gnostice. Pentru el, faptul dominant prin care spiritele ies din unitate şi se readună în ea este libertatea voinţei şi prin aceasta vrea să fie creştin, spre deosebire de gnostici, care vedeau factorul dominant în cunoaştere. Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate pînă la urmă în aceeaşi unitate şi apoi le face să cadă iarăşi din ea, şi aşa, la nesfîrşit, conform unei legi implacabile ? Altă ambiguitate a origenismului : spiritele, deşi reprezintă în raport cu Dumnezeu o multiplicitate, sînt totuşi o unitate lipsită de număr şi nume. Ele sînt şi nu sînt deosebite de cele două ipostasuri ce pornesc din Tatăl. «Cu cele două ipostasuri ele pot fi numite, cu oarecare libertate, pliroma sistemului origenist» (E. Jonas, op. cit., *p. 182).*

Pe de altă parte, numărul lor este mărginit, căci Dumnezeu însuşi este mărginit. El creează (mai bine zis, din El emană) numai atîtea spi-

rite cîte pot fi guvernate de El (E. Jonas, op. cit., *p. 182 ; şi tot acolo, în nota 1, dă citate din Origen, păstrate în epistola lui Iustinian către Patriarhul Mina, care se încheie cu cele zece anatematisme aprobate de Sinod, şi în epistola lui Ieronim către Avitus : «Dacă puterea lui Dumnezeu ar fi fără margini, El nu S-ar putea gîndi pe Sine, căci infinitul este prin natura lui de necuprins. El e mărginit. El a creat numai atîtea fiinţe cîte poate cuprinde şi conduce şi ţine sub providenţa Sa ; şi a creat numai atîta materie cîtă poate ordona»). În aceasta se vădeşte din nou concepţia panteistă a origenismului. Dumnezeu e şi El supus unor legi, e condiţionat de aceste legi, deci e mărginit în putere.*

În unitatea lor din eternitate, spiritele sînt într-o fericită odihnă, sau nemişcare. Cum se naşte atunci mişcarea ? «Sătule de iubirea dumnezeiască şi de vederea lui Dumnezeu, ele s-au întors spre ceea ce e mai rău», se spune în Anatema II. Desigur lucrul se poate explica din premiza că Dumnezeu nu e nemărginit. Dar atunci cum poate exista din eternitate ceva mărginit ?

«Ele s-au răcit în dragostea de Dumnezeu» (Anat. IV). Răcindu-se, au devenit suflete. Sufletele sînt spirite răcite în dragoste (ψυχή - ψύχος). *Dar numai în oameni răcirea este aşa de mare că spiritele devin suflete. Această răcire în dragoste constituie căderea lor. Treapta la care cad corespunde răcirii lor în dragoste. Unele spirite cad pînă la treapta de heruvimi, altele pînă la treptele celorlalţi îngeri, altele la treapta de suflete omeneşti, altele la treapta demonilor (E. Jonas,* op. cit., *p. 183). Dar toate sînt de aceeaşi fiinţă ; se deosebesc numai după gradul răcirii faţă de Dumnezeu. Şi după locul ce-l ocupă în depărtarea de Dumnezeu, primesc trupuri mai uşoare sau mai grele, mai opace, adică trupuri eterice (îngerii), voluptoase sau pămînteşti — carnale — (oamenii) (E. Jonas,* op. cit., *p. 186—187). Origen afirmă cînd că aceste trupuri şi deci şi materia sînt legate de ele de către Dumnezeu ca pedeapsă pentru faptul că au ieşit din unitate, cînd că spiritele însele, despărţindu-se de Dumnezeu, îşi formează o crustă eterică sau materială (E. Jonas,* op, cit. *p. 185).*

Dacă celelalte sisteme gnostice vorbesc de diferite naturi ale existenţelor ce emană din Dumnezeu, origenismul vede deosebirea între îngeri, oameni şi demoni nu în natura lor, ci în voinţa lor mai apropiată sau mai depărtată de voia lui Dumnezeu. De aceea oamenii pot deveni, în alte stadii ale existenţei, demoni sau îngeri, cum îngerii pot deveni oameni sau demoni şi demonii, oameni sau îngeri. Căci orice fiinţă e capabilă atît de bine, cît şi de rău, pe orice treaptă s-ar afla.

Dar nu în cursul formei actuale a creaţiunii îşi pot schimba aceste trepte, ci în forme viitoare, despărţite între ele prin diferite judecăţi ultime ale lui Dumnezeu.

Lumile acestea se pot succede în formă de ciclu într-un număr neştiut de noi. Dar la urmă, la o judecată cu adevărat ultimă, toate spiritele se vor readuna prin voinţă în unitatea iniţială. Dar nici acea readunare a tuturor nu va fi definitivă, ci şi ea va avea un sfîrşit, odată ce Dumnezeu nu va fi nicicînd infinit pentru a satisface etern contemplarea spiritelor. De aceea va începe un nou ciclu de lumi şi aşa mai departe (Jonas, op. cit., *p. 193). Dumnezeu rămîne purerea mai prejos de setea de desăvîrşire în cunoaştere şi iubire a acestor fiinţe. Aci avem o nouă contrazicere. Cum poate un Dumnezeu mărginit în posibilitatea de a satisface etern spiritele emanate din El să producă spirite cu o asemenea sete infinită ? Dintr-un punct de vedere ele par superioare lui Dumnezeu din care emană.*

Acestui du-te—vino etern, în sus şi în jos, al spiritelor, în trepte mereu schimbate, acestui carusel fără sfîrşit şi fără sens, niciodată scăpat de speranţă, dar niciodată cu speranţa deplin satisfăcută, în care nu există adevărate identităţi personale, sfîntul Maxim îi opune eterna odihnă mobilă în dragostea şi contemplarea lui Dumnezeu, Cel cu adevărat infinit, a persoanelor etern conştiente de identitatea lor, în fericirea fără sfîrşit a comuniunii cu Dumnezeu cel prin Treime în eternă comuniune, la care au ajuns urcînd din starea lor începătoare printr-o mişcare sădită în ele de Dumnezeu, Care vrea să-Şi extindă comuniunea şi cu alte fiinţe. Oamenii rămîn etern oameni şi persoane distincte ; rămîn oameni în întregimea lor specifică, dar îndumnezeiţi chiar în trupul lor, deosebit de la om la om, cum e deosebit şi sufletul fiecăruia, înaintînd spre această îndumnezeire prin eforturilor lor spre comuniune, ajutate de har, în viaţa pămîntească ce capătă prin aceasta o valoare negrăită. Căci cum ar fi altfel posibilă iubirea unuia faţă de altul, dacă n-ar fi stimulată de ceea ce aduce fiecare specific în ea şi de o sete de iubire tot mai mare, fără sfîrşit ? Cum s-ar explica altfel responsabilitatea necondiţionată pe care o simte fiecare faţă de ceilalţi, aici în viaţa pămîntească ? Retezările continue ale acestei înaintări pun pe toate o pecete de relativitate. Totul cade, în concepţia origenistă, într-un relativism cu adevărat plictisitor, într-o eternă lipsă de satisfacere deplină şi de nădejde în desăvîrşirea absolută.

Hristologia origensimului se încadrează şi ea în această viziune panteist-relativistă.

Iisus Histos este un spirit (νοῦς) *care, prin cine ştie ce minune, nu a fost cuprins de plictiseala stăruirii în henadă şi de aceea nu a căzut, deşi e greu de înţeles cum, lipsit de comunitatea cu altele (e drept, indistincte sub raport personal), a putut stărui în această iubire. El ia un trup, dar nu trupul greu, opac, al nostru, şi ne ajută să înaintăm şi noi spre depunerea trupului nostru, cum El însuşi îl depune prin înviere, mai*

bine zis prin moarte. «Hristos» nu este Logosul, a doua Persoană a Treimii ; ci, «un spirit rămas (atunci, la căderea generală de la început) neclintit şi nemişcat în iubirea şi cunoaşterea lui Dumnezeu — şi acesta a devenit Hristosul şi Împăratul fiinţelor raţionale» (Anat. VI). «El este deci cu totul din clasa celorlalte spirite, un egal al lor (de aici secta origenistă a isocriştilor, a egalilor cu Hristos), iar spirit, în sensul eminent, devine El numai pentru că Şi-a menţinut modul de existenţă originară, în vreme ce celelalte spirite l-au pierdut» (E. Jonas, op. cit., p. 201). Iar dacă toate spiritele îşi pot schimba oricînd modul de existenţă, trebuie să se admită că şi spiritul care a devenit Hristos îl poate schimba, deci poate deveni nu numai om, ci şi satan. Căci nici un spirit nu reprezintă un subiect unic, ci toate spiritele îşi pot schimba rolurile, deci şi numele. De aceea unii oameni pot să se ridice în alte existenţe mai presus de Hristos (E. Jonas, op. cit., p. 201).

Rămînînd din veci strîns unit cu Logosul divin, Care nu e nici El legat cu Tatăl, poate fi numit şi El, Logosul divin, în sens impropriu, «Hristos» (Anat. VIII). Acest spirit rămas neclintit, milostivindu-se de spiritele care au fost unite cu el în unitatea de la început şi prin cădere au ajuns în suferinţă, se goleşte pînă la starea de om. Pentru că voia să ridice iarăşi spiritele căzute, a trecut prin toate treptele lor şi a luat unul după altul diferite trupuri şi a obţinut diferite nume, «făcîndu-se tuturor toate» : între îngeri, înger ; între puteri, putere, şi s-a prefăcut în toate treptele şi în modurile fiinţelor spirituale potrivit cu fiecare ; în sfîrşit a luat ca şi noi trup şi sînge, şi a devenit şi «om pentru oameni» (Anat. VII ; la E. Jonas, op. cit., p. 202). Dar trebuie repetat că acesta nu e Logosul propriu-zis, sau a doua Persoană din Sfînta Treime, pentru că nu se poate schimba (E. Jonas, ibid.) şi pentru că el se coboară la treptele tuturor potrivit trebuinţelor tuturor, el se va lăsa mai tîrziu răstignit pentru mîntuirea demonilor, ba va pătimi de multe ori în veacurile viitoare, «ut omnium locorum gentes illius passione salventur» (Test. Ieronim şi Iustinian, la E. Jonas, ibid.).

Să mai amintim în încheierea expunerii origenismului că, chiar în textul lui Origen, refăcut în traducerea latină a lui Rufin, au rămas aproape toate erorile amintite, desigur, în formă ipotetică, cu toate că Rufin şi-a dat silinţa să le înlăture. Şi din aceasta se vede că textul era prea plin de ele şi că nu e vorba numai de interpolarea în el a unor erori venite de la alţii. Sau putem presupune că Rufin a socotit aceste pasagii ca ortodoxe ?

Dăm aci cîteva exemple din aceste erori, prezentate de Origen adeseori în formă ipotetică, ceea ce nu-l face mai puţin vinovat. Aşa, în cartea I, cap. II, 10 din textul latin al operei De principiis, se spune :

«După cum nu poate să existe tată fără fiu, stăpîn fără moşie şi fără slujitori, tot aşa nu poate exista un Dumnezeu Atotputernic fără supuşi asupra cărora să-Şi exercite puterea. Astfel pentru a dovedi existenţa lui Dumnezeu cel Atotoputernic, trebuie ca totul să existe cu adevărat din eternitate. Căci dacă ar vrea cineva să fi trecut veacuri şi răstimpuri îndelungate (oricum ar fi numite) în care nu a fost nimic creat din cele ce s-au creat mai tîrziu, atunci fără îndoială că acela ar ajunge la concluzia că, în acele timpuri sau veacuri, Dumnezeu nu era Atotputernic, ci S-a făcut abia mai tîrziu, după ce a avut asupra cui să-Şi arate puterea. De aci s-ar deduce, desigur, că El a făcut un progres ajungînd de la rău la mai bine». În continuare însă, Origen, sau poate Rufin, revine în oarecare fel asupra acestei idei, dar nu o retractează decît pe jumătate. Căci zice că Dumnezeu are stăpînirea ca atotputernic, în Hristos. Deci, odată ce are un Fiu, are în El în mod inevitabil necesitatea de a le crea pe toate.

Aceeaşi idee o vedem exprimată într-o afirmare directă, apoi într-o retractare, dar nedeplină, în cartea I, cap. IV, 4—5 :

«Într-adevăr nu ne putem nici măcar gîndi că aceste forţe în care Dumnezeu era prezent — forţe care sînt propriu-zis Însuşi Dumnezeu — ar fi fost împiedicate din exterior, sau că — chiar dacă ar fi întîlnit vreo piedică — ele s-ar fi lăsat stăpînite de plictiseală, sau din neglijenţă le-ar fi fost greu să săvîrşească fapte bune, vrednice de ele... Iar concluzia pe care o scoatem de aici este că în toată vremea această putere a avut fiinţe cărora le-a putut face bine prin realizări şi prin creaţii. Aşa încît e limpede, cred, că n-a existat nici o clipă în care Dumnezeu să nu fi fost în acelaşi timp şi creator şi proniator». Urmează o revenire, dar nu deplină, a lui Origen, sau poate a lui Rufin : «Dar pe de altă parte cugetarea omenească ajunge în încurcătură şi e silită să întrebe cum se poate explica faptul că deodată cu existenţa din veci a lui Dumnezeu existau de la început şi făpturi, ba mai mult, ca să zicem aşa, ele existau fără să fi avut început, cu toate că trebuie să credem fără îndoială că aceste făpturi au fost create şi făcute de Dumnezeu... Iată cam care ar fi, potrivit capacităţii foarte mărginite a înţelegerii noastre, răspunsul pe care trebuie să-l dăm fără a primejdui în nici un chip credinţa : Dumnezeu Tatăl a existat, desigur, din veci şi tot din veci a avut şi pe Fiul cel Unul născut, Care e numit în acelaşi timp şi Înţelepciune... În această Înţelepciune, care era în tot timpul cu Tatăl, a existat în toată vremea şi creaţiunea, fiind rînduită în chip ideal sau virtual, încît n-a fost nici un moment în care tiparele viitoarelor lucruri să nu se fi aflat în Înţelepciune.

Poate că în felul acesta vom ajunge, pe cît o îngăduie neputinţa noastră, să cugetăm (dar să nu acceptăm) pe de o parte că făpturile sînt

necreate, sau sînt veşnice cu Dumnezeu, iar pe de alta, să subliniem că, dacă n-ar fi fost făcut ceva bun înainte de facerea lumii, Dumnezeu S-ar fi schimbat la un moment dat şi S-ar fi întors să lucreze astfel de fapte».

«Iar dacă orice lucru care e sub soare a existat în veacurile dinaintea noastră, pentru că «nu este nimic nou sub soare», atunci urmează fără îndoială că toate speciile şi genurile de fiinţe au existat în tot timpul, ba poate că au existat şi indivizii acestor specii. Mai presus de toate, însă, e adevărat ceea ce s-a arătat, anume că Dumnezeu n-a început să devină creator la un moment dat, ca şi cum înainte n-ar fi creat deloc».

Precum vedem, în aceste pasagii se afirmă pe larg existenţa veşnică a unei lumi «create» şi numai în trecere se enunţă şi ideea că lucrurile create ar fi putut însemna numai nişte tipare ale lor în Înţelepciunea divină. În orice caz, chiar dacă Origen ar fi ales această eventualitate, ea ar însemna să lege prea necesar Înţelepciunea divină de lucrurile care s-au creat, ca dintr-o necesitate internă.

În cartea I, cap. VI, 1, Origen vorbeşte despre «henada» sau unitatea primordială în care se aflau şi oamenii. Ei au căzut din ea şi se vor întoarce în ea la sfîrşit şi pot ajunge în treapta diferitelor feluri de îngeri: «După cît îmi pot da seama, deodată cu aceste fiinţe (îngerii), din care unii prin cădere au devenit diavoli, a venit pe lume şi cel dintîi rînd de oameni...

Dar cetele celor ce, după cădere, lucrează sub ascultarea diavolului şi se pleacă răutăţilor lui, se vor putea întoarce din nou, cîndva, în veacurile viitoare, la bunătatea dintîi (sfîntul Maxim va arăta că oamenii se urcă cu mult mai sus decît în starea primordială — n.n.), *pentru motivul că a rămas în ei liberul arbitru... Dar pînă atunci totuşi atît în răstimpul veacurilor văzute şi trecute, cît şi în decursul celor nevăzute şi veşnice, toate fiinţele sînt aşezate după rang, după fire, după măsura şi vrednicia faptelor. Astfel, unii încă în primele veacuri (eoni), alţii în cele următoare, iar alţii chiar în vremurile mai de pe urmă, trecînd prin chinuri din cele mai mari şi mai grele, după ce au îndurat — aşa zicînd — fără încetare veacuri (eoni) de-a rîndul, pînă la urmă se îndreaptă datorită unor pedepse apăsătoare şi se restabilesc, fiind luminaţi mai întîi de către îngeri, dar mai tîrziu, de Puterile cetelor mai înalte, ajungînd să fie ridicaţi astfel din treaptă în treaptă şi să se înalţe apoi pînă la cetele nevăzute şi veşnice, împlinind astfel una după alta diferitele slujiri ale Puterilor cereşti... De aci înţelegem, după părerea mea, că orice fiinţă raţională poate trece dintr-o categorie în alta (omul devine înger, diavolul la fel, etc., n.n.) şi să ajungă de la toate prin fiecare, fiecare, şi de la fiecare prin toate, întrucît din cauza liberului arbitru fiecare fiinţă poate fi supusă în mod variat progresului şi regre-*

sului, după libertatea cu care se mişcă şi se străduieşte». «În ce măsură aparţin trupurile celor ce se văd? Poate că peste tot ele nu vor mai exista deloc în decursul veacurilor viitoare, cînd împărţirea din acea origine unică va fi readusă la unitate (henadă) şi la asemănarea cu sfîrşitul. (Nu avem aci contopirea tuturor în esenţa divină? n.n.). Sau pentru că structura celor văzute (deci şi a trupului, n.n.) e vremelnică, fără însă ca fiinţa ei să fie cu totul nimicită».

Totuşi, în continuare Origen arată o oarecare nesiguranţă în privinţa aceasta.

În cartea II, cap. I, 1, Origen vorbeşte despre sufletul stelelor, al soarelui, al lunii, deci despre o nedeosebire între forţele naturale şi fiinţele naturale.

În cartea II, cap. III, 1, întrebîndu-se dacă Dumnezeu creează la rînd mai multe lumi, sau numai nişte stări succesive ale ei, spune: «Oricum starea aceasta e la sfîrşitul unei alte lumi, adică al celei după care a început lumea de acum, cînd, în diversitatea ei, căderea fiinţelor raţionale a îndemnat pe Dumnezeu să creeze lumea de acum, caracterizată şi ea tot prin varietate şi dezbinare». Deci e clar că Origen afirmă că sufletele au existat înainte de lumea aceasta văzută, şi că ele au căzut înainte de a se crea lumea aceasta văzută. E clar că pricina creării lumii văzute e, după Origen, păcatul fiinţelor raţionale, căderea lor, din unitate (henadă), într-o diversitate. Ce o fi fost, după Origen, unitatea aceea e greu de spus. A echivalat cu o absenţă a conştiinţelor personale? Lucrul pare probabil.

Dar încă mai înainte (cartea II, 1), Origen afirmă acelaşi lucru susţinînd că diversitatea lumii văzute provine dintr-o cădere a fiinţelor raţionale din henada originară şi că au fost şi vor fi alte şi alte lumi: «Iar întrucît lumea e peste măsură de variată şi întrucît cuprinde o atît de mare diversitate de vieţuitoare însufleţite..., ce altă cauză va trebui să aflăm la originea lumii, mai ales dacă avem în vedere acel sfîrşit în care, cum am spus-o în cartea precedentă, totul se va reîntoarce la starea de la început? Într-adevăr, dacă am judecat limpede, s-ar putea găsi oare altă cauză decît varietatea şi diversitatea mişcărilor şi căderilor celor care s-au desprins din unitatea (henada) şi armonia în care le crease Dumnezeu la început?».

«Dar întrucît discuţia dinainte arăta că varietatea imboldurilor şi diversele păreri ce şi-au făcut despre Dumnezeu făpturile cugetătoare, au fost izvorul atîtor deosebiri din lume, trebuie să vedem dacă nu cumva şi sfîrşitul ei e asemenea începutului. De fapt nu e nici o îndoială că, şi cînd se va sfîrşi, lumea se va afla într-o tot aşa de mare varietate, diversitate, şi că această varietate, surprinsă în această stare

de sfîrșitul lumii acesteia, va fi cauza și prilejul diversităților care vor caracteriza cealaltă lume care va veni după aceasta, sfîrșitul acesteia fiind tocmai începutul celei viitoare» (cartea II, cap. III, 2).

«Cît despre numărul și categoria lumilor care ar putea exista (Origen susține că multele lumi nu vor fi identice) recunosc că nu pot da nici un răspuns».

Despre sfîrșitul corpurilor Origen zice: «Dacă toate acestea par învederate, ne vine să credem că într-o zi noi vom fi într-o stare necorporală... Atunci va înceta necesitatea corpurilor. Ori dacă materia corporală va înceta să mai existe, atunci se va întoarce în nimicul în care fusese» (cartea II, cap. III, 2).

Despre suflet Origen spune că a fost o minte preexistentă, iar prin cădere a devenit suflet, răcindu-se în dragostea de Dumnezeu: «Trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva cuvîntul «suflet», care grecește se spune ψυχή, nu provine de la o răcire față de o stare mai dumnezeiască și mai bună, pentru că se pare că el s-a răcit față de căldura firească și dumnezeiască, primind starea și numirea pe care o are acum. Dacă, chiar în Hristos, sufletul rămîne suflet, însemnează că în starea aceea de la început, în calitatea lui de minte *pură, a fost superior chiar sufletului credincioșilor ajunși la sfințenie».*

Nu mai dăm alte exemple. Este evident că opera De principiis *abundă de tot felul de idei eretice, păgîne, chiar dacă sînt de multe ori propuse în formă ipotetică. Îmbinarea de tot felul de contradicții nereconciliate face din ea o adevărată harababură. S-ar putea ca această harababură să fi fost produsă și prin intervențiile lui Rufin, care a înlocuit poate unele erori cu unele învățături corecte, dar n-a reușit să-i imprime o unitate deplină, pentru că toată opera era prea imprimată de erori, sau poate că nu a fost nici el prea sigur de eroarea unora din aberațiile susținute de Origen.*

O lectură atentă a întregului text latin al lui Rufin ar scoate la iveală încă multe alte asemenea texte haotice, pline de tot felul de contradicții, de afirmații fanteziste, uneori retractate, apoi iarăși afirmate, afirmații incompatibile cu luminoasa, mîntuitoarea, clara și consecventa credință creștină. Avem impresia că Sinoadele s-au străduit să prindă în formule exacte, paradoxale, dar nu contradictorii, învățătura creștină, avînd în vedere aiurelile de tot felul susținute în timpul lor de mulți aderenți ai lui Origen. Ele au precizat învățătura despre un Dumnezeu întreit în Persoane, transcendent lumii, deci nesupus unor legi fără voia Lui, deci un Dumnezeu capabil să ne mîntuiască, capabil să ne asigure și nouă, ca persoane, o valoare și o durată veșnică, capabil să ne hrănească la infinit cu viața continuu nouă a Lui, ca comuniune personală, nesupusă restricției unor legi înguste.

Sfîntul Maxim nu se va ocupa în Ambigua *cu respingerea tuturor erorilor origeniste. El va face aceasta numai cu teoria căderii spiritelor din unitatea lor inițială și a originii mișcării în ele. Dar prin felul cum expune învățătura Bisericii, se vede că el vizează erorile origeniste.*

*

Dar ce l-a făcut pe sfîntul Maxim să întreprindă această combatere a origenismului și de ce a făcut-o, dînd lămurirea exactă a unor locuri din sfîntul Grigorie ?

Ultimul lucru se explică din faptul că, așa cum am văzut, origeniștii din secolul VI se foloseau și de unele locuri cu înțeles adînc, din sfîntul Grigorie de Nazianz, care puteau fi interpretate ca favorizînd erorile lor.

Ceea ce însă l-a îndemnat pe sfîntul Maxim în primul rînd să întreprindă reliefarea contradicției fundamentale între origenism și creștinism a fost folosirea origenismului ca bază pentru noua erezie ce începea să se contureze, și anume, cea a monenergismului ducînd la monotelism, în a cărei combatere directă sfîntul Maxim s-a angajat ceva mai tîrziu, pe viață și pe moarte [14]*. Ca și alți Părinți, sfîntul Maxim nu a făcut teologie pentru teologie, ci pentru trebuințele Bisericii din timpul său.*

---

14. Monenergismul și monotelismul se prezentau ca un intermediar între monofizism și diofizismul ortodox, și erau susținute de împărat pentru a împăca aceste două părți dezbinate din imperiu. Dar de fapt era un monofizism camuflat. Căci odată ce se nega lucrarea și voința firii omenești, această fire nu mai era o fire reală. Fără mișcare sau lucrare și voință, firea nu mai e fire, spune sfîntul Maxim. «Singura, adevărata arătare a unei substanțe este puterea conștientă naturală a ei. Nu sîntem departe de adevăr numind această lucrare naturală, în mod strict și primar caracteristică firii, ca mișcare specifică a ei, mai generală decît orice proprietate ce aparține ei și fără de care nu e decît non-existența. Căci potrivit acestui mare învățător (Dionisie) numai non-existența nu are nici mișcare, nici existență» *(Ambigua, 5)*. Din aceasta se vede cum origenismul stătea atît la baza monofizismului cît și a monotelismului. Întîlnirea tuturor acestor trei o vedem de exemplu la Teodor de Pharan, un episcop monotelit (între 620—650). El spunea că sufletul nu poate pune pe trup o stăpînire prin care să-l elibereze de massă și gravitate : «Dar aceasta s-a făcut în Cuvîntul întrupat. Pentru că El a ieșit fără massă și fără trup (ἀσώματος) din pîntecele Fecioarei, ca să nu-l desfacă (ἄνευ διαστολῆς). Așa a ieșit din groapă, așa a trecut prin ușile închise. Tot așa a umblat pe apă, pentru că nu a avut trup» (E. Amman, *Theodor de Pharan*, în «Dict. de théol. cath.», VI, col. 282). N. Ozolin, urmînd lui G. Florovschi, spune : «De aici nu e departe pînă la hristologia ambiguă a lui Origen. Pentru Origen, trupul lui Hristos a fost un trup cu totul minunat *(Contra Celsum,* I, 33). Dumnezeu Cuvîntul nu putea lua trupul nostru pentru că El nu păcătuise înainte de întrupare, ca celelalte spirite care au căzut în starea întrupată, ca suflete omenești, datorită păcatului (Sfîntul Maxim amintește de Teodor de Pharan în «*Opuscula theologica et polemica*», P.G., 91, p. 136). După înviere trupul Cuvîntului s-a topit cu totul în dumnezeire, așa încît nu se mai poate distinge între El și noi» *(art. cit.,* în «Messager», cit., p. 246).

Ideea că Cuvîntul nu va rămîne cu trupul după înviere o găsește exprimată, în multe locuri din Origen, și Andrew Louth *(op. cit.,* p. 65). De aceea și sufletul nostru trebuie să treacă, în drumul spre unirea cu Dumnezeu, dincolo de Cuvîntul întrupat *(ibid.)*.

Monenergismul — ca formă inițială a monotelismului ce începea să apară în jurul anilor 620, ca o formulă de împăcare între monofizism și învățătura ortodoxă, formulă agreată de împărații bizantini — susținea că în Hristos nu există și o lucrare, deci o mișcare a firii omenești. Ideea era, evident, proprie origenismului. Căci dacă mișcarea a apărut în spiritele preexistente ca formă a căderii lor, iar spiritul preexistent al lui Hristos nu a venit în trup prin cădere, Hristos nu a putut avea o lucrare omenească. De aici rezultă că mîntuirea se realizează numai prin lucrarea lui Dumnezeu, omul fiind redus la o marionetă în mîna lui Dumnezeu. Dar mai e aceasta mîntuire ?

De aceea sfîntul Maxim unește combaterea erorii origeniste despre spiritele preexistente în unitatea primordială și căzute în trupuri, din care sînt duse iarăși spre acea unitate, cu afirmarea rolului pozitiv al mișcării, deci al lucrării omenești. El inversează, cum observă Sherwood, triada origenistă : petrecerea în henadă, mișcarea prin păcat și nașterea în lumea văzută (γένεσις) *și odihna nouă în henada din care au căzut spiritele. Pentru sfîntul Maxim întîi e creația* (γένεσις), *apoi mișcarea și la urmă, ca rezultat al ei, odihna fără sfîrșit în Dumnezeu (P. Sherwood,* op. cit., *p. 93).*

Dar nu e vorba numai de o schimbare a ordinii, ci și de o schimbare a sensului fiecărui membru al triadei. După origenism, nu există propriu-zis o creație, ci o petrecere în unitatea inițială, apoi, ca produs al păcatului, mișcarea și apoi, o revenire în unitatea inițială, nu în una superioară și eternă. Nu există o creație propriu-zisă, pentru că Dumnezeu nu e liber ca să producă o astfel de creație, iar mișcarea produce apariția în corp și continuînd în corp nu duce la ceva nou, ci e o întoarcere la ce a fost la început. E o mișcare în cerc, la infinit. Nu apare propriu-zis nimic nou. Mișcarea nu are un sens pozitiv, creator.

La sfîntul Maxim mișcarea are un rol creator principal și duce la odihna cu adevărat eternă, într-o viață nesfîrșită, care nu a fost înainte și din care nu se mai poate cădea, pentru că fericirea comuniunii cu Dumnezeu cel tripersonal fiind infinită nu produce nici o plictiseală. Sherwood a remarcat importanța principală pe care o are mișcarea la sfîntul Maxim. Dar tot așa de importantă e și odihna eternă, care e o odihnă a persoanei umane în iubirea nemărginită a lui Dumnezeu cel personal și ca atare inepuizabil în viața pe care ne-o comunică.

Astfel, sfîntul Maxim nu se mulțumește să respingă prin texte din Sfînta Scriptură și din sfinții părinți afirmarea origenistă despre caracterul păcătos al mișcării, ci arată apartenența ei la firea creaturilor. Ea a fost sădită în ființa făpturilor de Dumnezeu însuși. Dumnezeu, odată cu facerea lor, a sădit în ele mișcarea însuflețită de dorința de a îna-

inta spre odihna eternă în comuniunea iubitoare cu Dumnezeu. «Argumentul principal al lui Maxim în respingerea origenismului este întemeiat în doctrina despre mișcare» [15]. *«Pentru respingerea origenismului (ca bază o monenergismului) era necesar să se demonstreze că substanța și lucrarea, mai bine zis venirea la existență (în trup) și odihna nu trebuie să se succeadă una pe alta imediat. Termenul de mijloc care se impunea era mișcarea naturală; împotriva monenergiștilor era de trebuință să se arate că o lucrare trebuie să purceadă din — și să manifeste — substanța ei proprie»* [16]. *O fire fără putere nu există. Dar puterea se manifestă în mișcare sau în lucrare. «Ceea ce nu are putere nu are nici lucrare. Lucrarea depinde deci de putere, și puterea, de substanță»* [17].

Astfel triadei: naștere (sau facere), mișcare, odihnă eternă, îi corespunde triada: ființă și putere, mișcare, odihna eternă, sau: început, mijloc, ținta finală [18]. *Dumnezeu le are pe toate acestea și e sursa lor pentru făptură, fiind totodată mai presus de ele (primele capete din suta întîi a* Capetelor gnostice).

Triada: substanță, putere, lucrare era luată de la Aristotel. Dar Aristotel nu cunoștea ținta finală a mișcării în odihna veșnică mai presus de natură, deci în Dumnezeu cel transcendent naturii, la care nu se poate trece prin mișcare, ci prin răpirea de către Dumnezeu sau prin extaz, a celui ce s-a pregătit spre El, sau s-a pregătit spre aceasta, înaintînd spre Dumnezeu prin mișcare [19].

Dar la ființele conștiente lucrarea stă în strînsă legătură cu voința. Astfel triada: natură, putere, lucrare se reflectă în triada: natură, putere, voință [20]. *Căci fără voință mișcarea nu e lucrare cu un scop final conștient.*

În învățătura sfîntului Maxim, opusă origenismului, un loc important îl are tema rațiunilor divine. Tema aceasta se află și la Origen și sfîntul Maxim nu o respinge, ci și-o însușește, dar îi dă un alt rol și sens. Pe cînd la Origen rațiunile erau una cu spiritele preexistente, unite oarecum ființial cu Logosul, la sfîntul Maxim rațiunile sînt numai gînduri ale lui Dumnezeu, conform cărora aduce făpturile la existență prin hotărîrea voinței Sale. Rațiunile nu sînt existențe, ci gînduri ale lui Dumnezeu, după care sînt create făpturile, din care unele sînt persoane de adîncimi indefinite. Prin creație se trece de la planul gîndirii la planul ontologic, de la planul făpturilor gîndite de Dumnezeu, la planul

15. Sherwood, *op. cit.*, p. 114.
16. Idem, *ibid.*
17. *Opus theol. et polem.*; P.G., 91, 23 BC.
18. Sherwood, *op. cit.*, p. 109.
19. Sherwood, *op. cit.*, p. 105, 99.
20. Idem, *op. cit.*, p. 105.

existenţei lor prin voinţa lui Dumnezeu. Persoanele umane văzute nu sînt încorporări, de pe urma păcatului, ale unor spirite nevăzute, existente în henadă şi emanate din Dumnezeu fără voia Lui. Raţiunile făpturilor îşi au modelele în Logosul divin care e Raţiune ipostatică supremă şi e de trebuinţă ca El — ca Persoană — să vrea să creeze lumea, ca ea să fie adusă la existenţă conform raţiunilor sau gîndurilor aflate în cugetarea Lui, dar şi după chipul Lui. În aceasta se arată adevărata putere a lui Dumnezeu, superioară celei a existenţelor create. Aducînd la existenţă făpturile conform cu raţiunile lor existente în Logosul suprem, El sădeşte în acestea mişcarea prin care ele au să se conformeze, cît mai deplin şi cu voia lor, cu raţiunile lor aflătoare în Dumnezeu, dar şi să se unească cu El ca Persoană. Creaţia produce o ramificare a raţiunilor din unitatea lor în Logosul divin şi mişcarea produce readunarea lor în această unitate. Creaţia e propriu-zis o aducere la existenţă a mulţimii făpturilor, conform raţiunilor lor unite în Logosul divin, făpturi care prin mişcarea lor trebuie să ajungă la o unire strînsă cu raţiunile lor din Logosul divin şi, prin aceasta, şi cu El şi între ele. «Multiplicitatea fiinţelor este văzută ca una prin referirea neconfundată a tuturor la Cuvîntul ipostatic cel Unul... Cuvîntul este cel ce creează toate creaturile, după raţiunile (logoi) lor preexistente în El şi realizate cu voia Lui». El le ajută să înainteze spre ţinta lor, întrucît raţiunile lor însele, care sînt totodată energii necreate, lucrează în ele, sau colaborează cu ele, iar prin ele lucrează Însuşi Logosul divin, Care e în mod mai presus de raţiune întreg în fiecare din raţiunile lucrătoare în ele, aşa cum în fiecare rază a soarelui şi în fiecare lucru atins de acea rază e prezent soarele întreg. În acest sens se poate vorbi de o înmulţire a Raţiunii celei Una în toate raţiunile şi în făpturile în care ele lucrează, cum şi de o adunare a tuturor în Raţiunea cea Una. Deplina eficienţă a lucrării Sale de adunare a raţiunilor şi a făpturilor care sînt făcute după ele în Sine, fără să le confunde cu Sine, o atinge Logosul dumnezeiesc prin întruparea Sa în Hristos. Întrupîndu-Se, El eliberează întîi mişcarea făpturilor de păcatul introdus în ele, nu într-o preexistenţă necorporală, ci după crearea lor în trup ; întîi le eliberează de menţinerea în despărţirea de Dumnezeu şi apoi întăreşte orientarea lor spre Dumnezeu, ca adevărata lor ţintă.

În felul acesta respingerea origenismului devine la sfîntul Maxim o descriere a urcuşului făpturilor conştiente — şi, prin ele, a cosmosului întreg — în odihna eternă a lui Dumnezeu, un urcuş în desăvîrşirea eternă sau în îndumnezeire. Odihna în Dumnezeu e eternă, pentru că El fiind personal şi infinit bucuria de El nu poate produce niciodată o plictiseală, o săturare, în făpturi, cum produce dumnezeirea cea măr-

ginită sau de o esență cu făpturile, a origenismului. În sensul acesta, Dumnezeu, deși e sîn al tuturor rațiunilor, e mai presus de ele ; El nu poate fi definit niciodată.

Față de origenismul care, pe de o parte, deprecia trupul omenesc, pe de alta limita odihna fericită a spiritului uman în Dumnezeu conceput ca o esență supusă unor legi ale repetiției, sfîntul Maxim vede în trup o parte constitutivă a ființei umane, omul întreg fiind opera lui Dumnezeu. Pe de altă parte, îl vede pe om chemat la o fericire eternă în comuniunea cu Dumnezeu cel personal, o fericire care nu înseamnă o pierdere a lui ca persoană spiritual-corporală [21]*. Căci o persoană nu se pierde în comuniunea cu altă persoană.*

În definitiv aceasta a fost doctrina Sinoadelor ecumenice și scopul întregii lor străduințe de definire a credinței creștine. Sinodul IV, considerînd că Fiul lui Dumnezeu cel întrupat e «de o ființă cu noi după umanitate», acordă omului întreg o negrăită și nesfîrșită demnitate, iar Sinodul VI, afirmînd îndumnezeirea umanului întreg în Hristos, vede această demnitate și în ținta finală eternă la care e chemat omul.

De fapt toate Sinoadele au formulat învățătura creștină personalist-comunitară împotriva gîndirii panteiste și emanaționiste origeniste, sub a cărei terminologie creștină se ascundea filosofia panteistă elenă. Sinodul I ecumenic formulează învățătura egalității și comuniunii eterne a Fiului cu Tatăl, deoființimea lor eternă deosebită de creație, împotriva subordinațianismului hristologic origenist, afirmînd prin aceasta caracterul etern personal, comunitar și iubitor al lui Dumnezeu, pe care nu l-ar putea avea dacă Fiul ar ocupa o poziție inferioară între Dum-

21. Origen, urmînd lui Platon, împărțea realitatea în inteligibilă și sensibilă. Sfîntul Grigorie de Nyssa și sfîntul Maxim au introdus distincția între planul necreat și cel creat (Weisswurm, *The nature of the human knowledge*).

Deci creația nu e o simplă încorporare a rațiunilor preexistente, ci apariția unor rațiuni plasticizate, conforme rațiunilor preexistente în Dumnezeu. Rațiunile lucrurilor sînt pe de o parte create, pe de alta, copii ale rațiunilor divine, avîndu-le pe acestea ca temelie continuu susținătoare, cu neputință de despărțit de ele, deși se pot dezvolta altfel decît conform cu rațiunile divine.

Dacă la Origen nu avem o distincție clară între rațiunile create sau între spiritul uman și Logosul divin, «în doctrina sfîntului Maxim despre mișcare și sfîrșitul creaturii în Dumnezeu se resping teoriile origeniste, distingîndu-se clar între creație și necreat» (Sherwood, p. 29).

Nedistingînd clar între spiritul uman și Logos, Origen nu afirmă clar nici trebuința minții umane (νοῦς) de a se depăși pentru a se uni cu Logosul. Mintea se unește cu Logosul oarecum descoperindu-se pe ea însăși. E o idee pe care o va prelua Evagrie. «Origen dezvoltă o doctrină a contemplației în care sufletul nu trece dincolo de sine însuși... În unirea (cu Dumnezeu) mintea își găsește propria natură ; ea nu trebuie să treacă dincolo de sine, în altul ; nu are loc un extaz» (Andrew Louth, *The origins of the christian mystical tradition from Plato to Denys*, Oxford, Clarendon-Press, 1981, p. 72—74). Despre identitatea rațiunilor cu Logosul la Origen, H. Urs von Balthasar spune : «Lumea ideilor este absorbită în unitatea Logosului. Multiplicitatea lor este transformată în bogăția aspectelor unității concrete care este Hristos» (*Parole et Mythos chez Origène*, Paris, 1957, p. 122).

nezeu și lume. Sinodul II ecumenic formulează egalitatea Duhului Sfînt cu Tatăl și cu Fiul, împotriva subordinațianismului pneumatologic al aceluiași origenism, căci o iubire între doi care nu include și pe un al treilea nu este o iubire perfectă, deci nu salvează caracterul deplin personal distinct de lume al lui Dumnezeu. Sinodul III ecumenic afirmă întruparea reală ca om a Fiului, Cel de o ființă cu Tatăl, condamnînd desprețuirea omului de către Dumnezeu, implicată în nestorianism. Sinodul IV ecumenic afirmă valoarea și realitatea distinctă de Dumnezeu a omului prin formularea «deofiinţimii» Fiului cu noi după umanitatea Lui, sau egalizarea Lui cu noi prin asumarea pentru eternitate a umanității noastre. Sinodul VI ecumenic afirmă integritatea firii dinamice omenești în Hristos și îndumnezeirea ei pentru eternitate. Sinodul VII ecumenic afirmă persistența eternă a trupului lui Hristos, odată cu perspectiva învierii noastre cu trupul, și capacitatea trupului nostru de a fi mediu prin care iradiază dumnezeirea, menținîndu-se totodată integritatea umanului.

Astăzi se manifestă aceeași tendință panteistă, care coboară și pe Dumnezeu și pe om sub forța unor legi monotone, invariabile, care vede în oameni individuațiuni trecătoare succesive ale aceleiași unice esențe, care nu recunoaște nici libertatea lui Dumnezeu cel transcendent naturii, neredus la simpla rațiune a repetiției, nici valoarea eternă a persoanei omenești, chemată prin îndumnezeire la aceeași superioritate absolută, în libertate și conștiință eternă distinctă și mereu îmbogățită, față de natura care oferă doar topirea omului în ea.

Dar omul se restabilește în comuniunea eternă și atotintimă cu Dumnezeu, urcînd în unire cu Hristos la o conformare, prin virtuți, ca expresii ale voinței și lucrării omenești, cu rațiunea Lui aflată din veci în Dumnezeu. Pe de o parte, el este condus în acest urcuș de Rațiunea personală divină întrupată, spre o tot mai mare asemănare a rațiunii umane personale cu Ea și pe de altă parte e susținut de eforturile sale libere, dirijate și însuflețite de rațiune, dar și de voința umană, atrasă de Rațiunea divină. Prin acest urcuș, rațiunea personală umană se ridică spre Rațiunea supremă mai presus de rațiune, a Persoanei divine, și noi toți sîntem chemați să facem la fel, conducînd împreună cu noi rațiunile tuturor creaturilor spre Rațiunea supremă, după ale Cărei rațiuni ele au fost făcute. De aceea, odată cu rațiunea personală umană, urcă și trupul, și odată cu rațiunile cosmosului urcă și cosmosul însuși. Căci virtuțile, produse raționale ale voinței personale, sfințesc trupul, și curățesc cosmosul și-l lărgesc și-l adîncesc prin vederea și folosirea lui de rațiunea noastră voluntară, devenită curată, neîngustată și neîntinată de pofte inferioare.

Între raţiunea creată — care tinde prin dreapta judecată, prin cunoaştere, dar şi prin voinţa personală, spre Raţiunea supremă datorită unei dorinţe interioare, sau spre o conformitate, spre o legătură tot mai intimă cu aceea, întrucît şi aceea exercită o atracţie asupra raţiunii voluntare create — şi Raţiunea supremă există o afinitate sau o iubire personală reciprocă. Iar apropierea raţiunii personale create de Raţiunea personală supremă înseamnă nu numai o actualizare tot mai mare a ei ca raţiune personală, ci şi o dezvoltare a iubirii ei faţă de Raţiunea personală supremă. Aceasta dă putere raţiunii umane cunoscătoare să se apropie de Dumnezeu nu numai prin cunoaştere şi deci nu numai ea însăşi, ci să conducă prin virtuţi întreaga fiinţă umană prin iubire spre Dumnezeu. Astfel, sfîntul Maxim uneşte strîns în viziunea sa iubirea cu raţiunea ; sau dă iubirii (descrisă în Capetele despre dragoste) *o bază, în legătura dintre raţiunile personale ale creaturilor şi Raţiunea personală supremă, care lucrează asupra lor prin modelele acestor raţiuni, cu care ele tind să se unifice în Persoana Cuvîntului, împreună cu creaturile însele.*

Raţiunea umană iese la suprafaţă şi se fortifică întărind şi raţiunea ontologică a fiinţei umane, şi se impune omului cu dorinţa ei după Raţiunea personală supremă, prin eliberarea acestuia de puterea tentaţiilor care îl atrag spre o legătură pasională îngustată şi exclusivă cu suprafaţa sensibilă a lucrurilor. Dar şi prin virtuţi. Căci acestea reprezintă formele dinamismului naturii umane personale eliberate de robia patimilor, orientată spre bine şi restabilită în autenticitatea ei raţională, egală cu comuniunea cu Persoana Cuvîntului. «Virtuţile sînt formele umane ale însuşirilor Raţiunii divine». (Quaest. ad Thalas. 22 ; *P.G., 90, 321 B). Prin virtuţi însuşi trupul e ridicat de raţiune spre Dumnezeu şi în acelaşi timp e «raţionalizat», imprimat de raţiune. Dar prin ele lucrează şi Logosul personal divin.*

Lupta contra alipirii exclusive la plăcerile simţurilor legate de suprafaţa opacă a lucrurilor, efortul pentru virtuţi, iubirea de Dumnezeu şi de oameni, ca virtute şi raţiune culminantă, sînt încadrate acum de sfîntul Maxim în viziunea unui urcuş cosmic spre Dumnezeu, Raţiunea şi Iubirea supremă, şi prin aceasta, spre înaintarea tuturor în raţiune şi iubire, ca comuniune cu Dumnezeu cel personal, şi între oameni.

În această viziune a iradierii şi ramificării chipurilor raţiunilor divine din sînul Raţiunii personale divine în creaturi şi a noului lor urcuş spre Raţiunea personală divină şi spre modelele lor din Aceea şi în rolul ce-l acordă în această ridicare eliberării de patimi, sfîntul Maxim aduce corecturi esenţiale lui Origen şi lui Evagrie. După Origen şi Evagrie existenţele ,în tendinţa lor de a se readuna în henadă, sînt anima-

te de nostalgia după starea lor precedentă în unitatea inițială, din care căzînd au fost îmbrăcate ca pedeapsă în corpuri. După sfîntul Maxim, nu o cădere a ființelor spirituale întîmplată într-un plan suprasensibil, dar interior nouă și imanent, le mînă pe acestea să se readune în Cuvîntul, ci o tendință naturală a lor de a se ridica din căderea de după creație și de a se perfecționa, de a perfecționa existența lor în trupuri, potrivit cu modelele lor preexistente în Logos și de a se aduna prin iubire în Dumnezeu. Dacă se poate vorbi de o «restaurare» a lor, aceasta e numai o revenire din abaterea lor după ce au fost create în corpuri, spre conformitatea eternă și tot mai mare cu modelele lor date în rațiunile divine.

Sfîntul Maxim demonstrează în Ambigua că sufletele nu au preexistat corpurilor, deci n-au fost trimise în corpuri pentru pedepsirea lor. Ele au fost create simultan cu corpurile, și ceea ce a creat Dumnezeu e bun și a fost creat în vederea sporirii în bine, mai ales pentru că El a creat toate existențele cu scopul de a se ridica prin eforturile lor și prin ajutorul Lui la o tot mai mare asemănare și unire cu El pentru veci (P.G., 91, 1328). El accentuează prin ideea creației și a iubirii de Dumnezeu transcendența Lui, ca origine a tot ce există și a tot binele.

Prin aceasta, sfîntul Maxim dă o apreciere pozitivă trupului și lumii vizibile și arată destinația lor spre fericirea eternă în Dumnezeu. Ideea exprimată de el, că toate realitățile vizibile au rațiunile lor în Dumnezeu și au fost create conform modelelor reprezentate de aceste rațiuni, este deosebită de ideea că sufletele au preexistat și au fost trimise în corpuri pentru pedepsirea lor, avînd să revină în rațiunea proprie. E chiar o idee contrară celei din urmă. Prima idee implică libertatea lui Dumnezeu în actul creației și bunătatea întregii creații, întemeiată în Dumnezeu. A doua implică faptul că actul creației lumii sensibile a fost impus de o necesitate produsă de săturarea spiritelor de Dumnezeu ca rațională finită, sau de dorința unei aventuri iraționale. Prin aceasta Origen nega un Dumnezeu cu adevărat liber, bun și infinit, adică un Dumnezeu propriu-zis. Prima idee implică o conformitate a corpului cu sufletul și vice-versa în unitatea persoanei, întrucît și corpul are o rațiune în Dumnezeu, dar o rațiune unită cu a sufletului, sau mai precis, o rațiune comună cu a sufletului, ca rațiune a naturii umane integrale ce tinde spre Dumnezeu cel infinit ca Persoană. A doua nu implică o astfel de conformitate a corpului cu sufletul și vice-versa, nici bunătatea întregii firi umane ca unitate rațională mai presus de rațiune. De aceea compusul uman trebuie redescompus și asceza are tocmai acest scop. De aceea s-a castrat Origen. În acest caz lumea vizibilă a fost creată din necesitate, din cauza unui rău prealabil ivit în spiritele preexistente ; și e ea însăși rea.

Dar răul nu are nici o raţiune, cum spune sfîntul Maxim (Ambigua, *91, 1328). Ideea că trupurile au fost create de Dumnezeu cu un scop pozitiv, conform unei raţiuni a fiinţei umane aflate în Dumnezeu, are drept consecinţă faptul că ele sînt chemate la o existenţă eternă, împreună cu sufletul, în Dumnezeu cel infinit bun, deci personal. În consecinţă, urcuşul fiinţelor umane în Dumnezeu, sau adunarea tuturor în Raţiunea supremă (în Logos), nu înseamnă depunerea corpurilor. Nu se poate admite o depunere a corpului, deoarece nici cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învaţă aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu s-a întîmplat aceasta* (Ambigua, *P.G. 91, 1329 ; vezi şi P.G. 91, 1328, 1069).*

Doctrina origenistă susţinea o mişcare ciclică a sufletelor : preexistenţa lor într-o unitate primordială, căderea din această unitate, revenirea în ea, o nouă cădere din ea etc. Maxim aduce argumente decisive în combaterea acestei teorii, în cap. 7 şi 15 din Ambigua. *Odată înălţate în Dumnezeu, fiinţele umane nu numai că nu pot cădea, ci se adîncesc veşnic în El. Dincolo de îngustarea monotonă a raţiunii, omul cunoaşte infinitatea înnoirii, care totuşi nu e contrară raţiunii.*

Chestiunea e numai cum e posibil ca mişcarea fiinţelor create să se oprească pentru eternitate în Dumnezeu, dacă ea e dată simultan cu natura creaturilor şi e legată de aceasta ? Aci sfîntul Maxim recurge la paradoxul : stabilitatea în Dumnezeu e în acelaşi timp mişcare, dar nu o mişcare de la un lucru finit la altul finit, ci o mişcare stabilă în experienţa prin înnoire a infinităţii divine, în care vom avea totul. Imobilitatea constă propriu-zis în faptul că sufletul nu mai are dorinţa de a se mişca din Dumnezeu spre altceva, căci Dumnezeu este infinit, ca sursa personală eternă a iubirii în calitate de Treime. El conţine totul şi orice altceva e mai puţin ca El. Dar aceasta nu înseamnă o încetare a vederii, a bucuriei de a vedea, a cunoaşterii celorlalte (Ambigua, *P.G. 91, 1077 AB). Propriu-zis aceasta va fi o mişcare stabilă, o mişcare concentrată în acelaşi conţinut personal infinit, o împlinire şi o depăşire a oricărei capacităţi de vedere spirituală. S-ar putea spune că această stare de trăire a iubirii infinite e dincolo de mişcare şi stabilitate, este o stare care le cuprinde pe amîndouă. Ideea a fost luată de sfîntul Maxim de la sfîntul Grigorie de Nyssa. Dacă sufletele se plictisesc în Dumnezeu, înseamnă că El nu este infinit, ci relativ şi mărginit, e esenţa supusă unor legi ale repetiţiei. Sufletele ating în El un plafon şi se coboară în trupuri pentru a repeta mereu acest drum între două limite : ele vor să scape de îngustarea în simpla raţiune şi nu scapă decît pentru scurte pauze. În timp ce origenistul Evagrie, considerînd mişcarea ca un rău, recomanda o ieşire rapidă din ea şi declara că în mintea astfel eliberată Se arată Dumnezeu (cap. 53, 51, 37 din cele 60 cap. la W. Frankenberg,*

Evagrios Ponticos, *Berlin, 1922), sfîntul Maxim declară că numai în viaţa viitoare sufletul va ajunge la vederea deplină a lui Dumnezeu, datorită transcendenţei Lui. La Evagrie şi la Origen e greu de demarcat între un Dumnezeu deosebit de creaţie, şi suflete.*

Avem în toate acelaşi panteism îngustat, raţional. În însuşi faptul că fiinţa umană se mişcă şi nu se opreşte decît cînd ajunge la desăvîrşire, iar aceasta nu o poate avea decît în Dumnezeu cel personal, transcendent şi infinit în sensuri şi iubire, avem o dovadă că omul e făcut pentru Dumnezeu, deosebit în esenţă de El. Sfîntul Maxim face din mişcare un argument al existenţei lui Dumnezeu cel personal, transcendent naturii, ca ţintă a aspiraţiei omului spre nesfîrşita comunicare cu Cel ce din veci Se află în comuniune. Evagrie considera că sufletul poate vedea pe Dumnezeu într-o introspecţie, deci nu recunoştea o ieşire a sufletului din el însuşi (Sherwood, p. 153, nota 57). El însuşi este dumnezeu de care se plictiseşte. Pentru Dionisie Areopagitul din contră, după unii, Dumnezeu e cu totul transcendent. Nu există un acces la Dumnezeu nici în viaţa prezentă, nici în cea viitoare. Prin această teorie despre transcendenţa absolută a lui Dumnezeu, Dionisie ar fi devenit magistrul Occidentului (Hans Urs von Balthasar, Kosmische Liturgie, *ed. 2, p. 40).*

Sfîntul Maxim ar fi realizat, după Urs von Balthasar, o sinteză între Dionisie şi Evagrie, afirmînd o uniune între suflet şi Dumnezeu, sau un extaz permanent în viaţa viitoare, dar nu şi în viaţa prezentă (ibid.). *Dar ni se pare că Dionisie nu afirmă o transcendenţă absolută a lui Dumnezeu faţă de creatură. În doctrina lui despre «ieşiri» (proodoi), despre sfinţire, despre înaintarea la asemănarea cu Dumnezeu, despre îndumnezeire, este dată putinţa unei întîlniri a sufletului cu Dumnezeu chiar în viaţa prezentă. Răsăritul creştin a văzut problema raportului între Dumnezeu şi lume într-un fel mai complex decît Occidentul. El a avut în doctrina energiilor necreate, indiferent că le-a numit aşa sau altfel, o soluţie prin care pe de o parte e menţinută transcendenţa lui Dumnezeu, pe de alta a recunoscut o întîlnire între Dumnezeu şi creaturi, un acces al creaturilor la Dumnezeu. Occidentul, neînţelegînd pe Dionisie în acest fel, nu l-a înţeles corect. De aici vine oscilaţia permanentă a Occidentului între cele două extremităţi simpliste : separarea între Dumnezeu şi lume, în teologie, identificarea lumii cu Dumnezeu, în filosofie şi mistică. Faţă de extrema pură a raţiunii sau a misterului, sfîntul Maxim le uneşte pe amîndouă în persoană.*

Soluţia Răsăritului o găsim şi la sfîntul Maxim. Neînţelegînd această soluţie dialectică, Urs von Balthasar spune că sfîntul Maxim a retractat în scrierea către presbiterul Marin (P.G., 91, 333 AB) afirmaţia

din Ambigua *(P.G., 91, 1076)* că în cer sfinții vor avea o singură lucrare: pe cea a lui Dumnezeu (Kosm. Liturgie, ed. 2, p. 67).

Dar dacă privim mai atent la ceea ce spune sfîntul Maxim în scrierea adresată presbiterului Marin, vedem că nu se contrazice, ci el însuși spune că nu se contrazice cu ceea ce a spus în Ambigua. Menționînd că în cap. 7 din Ambigua a declarat că îndumnezeirea nu este opera puterii noastre naturale, ci a lucrării lui Dumnezeu, sfîntul Maxim spune în scrierea adresată presbiterului Marin: «Nu am suprimat deci lucrarea naturală a celor convinși de aceasta, declarînd că ea va pătimi numai bucuria bunurilor primite. Ci am indicat că numai puterea supraființială efectuează îndumnezeirea celor îndumnezeiți după har». În alte cuvinte sfîntul Maxim declară că lucrarea naturii umane se menține ca o fericită sesizare a îndumnezeirii care îi este dată, nu ca o cauzatoare a acestei îndumnezeiri. El distinge funcțiunea producătoare și funcțiunea receptivă a naturii umane. Noi nu avem totul prin lucrarea naturii noastre, dar putem sesiza, ne putem însuși prin ea tot ce ne este dat. Și există o creștere și în această funcție pe măsura a ceea ce primim.

Apoi, întrucît Hristos Se manifestă în viața terestră prin cele două lucrări, divină și umană, este evident că lucrarea umană nu era lipsită de cea divină. Și dacă, după sfîntul Maxim, voința umană a lui Hristos a fost îndumnezeită fără a fi suprimată, se înțelege că și lucrarea Sa umană a fost îndumnezeită fără a fi suprimată. Pe această bază Hristos lucra cele dumnezeiești prin lucrarea omenească, și cele omenești le făcea dumnezeiește *(P.G., 91, 593)*.

Dar atunci e posibil ca și oamenii în Hristos să fie îndumnezeiți încă în viața lor pămîntească. Deci dumnezeirea nu e total transcendentă.

Fără îndoială, sfîntul Maxim gîndește într-un fel identic cu Dionisie Areopagitul: consideră, ca și Dionisie, pe Dumnezeu transcendent și apofatic. Dar la fel ca Dionisie, sfîntul Maxim nu consideră că această transcendență exclude putința lucrării lui Dumnezeu în oameni și îndumnezeirea lor.

Dar pe cît de mult afirmă sfîntul Maxim o oarecare uniune a omului cu Dumnezeu încă în viața pămîntească, pe atît de mult apreciază el mișcarea naturii umane. Această mișcare nu face imposibilă îndumnezeirea omului încă în viața pămîntească, iar îndumnezeirea culminantă a omului în viața viitoare nu anulează total lucrarea umană. «E deci cu totul clar că nici așteptarea sfîrșitului, nici stabilitatea nu înseamnă că orice lucrare încetează». În stabilitatea obținută în Dumnezeu încetează numai mișcarea alternativă, trecerea de la un lucru la

altul. «Aceasta implică o persistență în Dumnezeu, o stabilitate eternă mobilă, o mișcare stabilă, sau identică, o rămînere nemijlocită și permanentă în cauza primă» (Sherwood, op. cit., p. 112). E mișcarea în comuniune, în care nu se separă, dar nici nu se confundă cei aflați în comuniune.

Sfîntul Maxim are o atitudine pozitivă față de creație. Nu are o atitudine pesimistă. Dar această atitudine pozitivă nu înseamnă că el trebuie să atribuie o autonomie creației, cum dă să se înțeleagă Urs von Balthasar, din poziția spiritului creștin occidental.

Mișcarea e legată într-un mod pozitiv cu firea creată, cum e legată și stabilitatea (Epist. 7 ad Ioannem Presb. P.G., 91, 436 AB). Din cauza aceasta, pe cît evită sfîntul Maxim să suprime mișcarea în viața eternă a creaturii, pe atît evită să nege o stabilitate în viața pămînteasca. Stabilitatea rațiunii (a esenței) creaturii și mișcarea «modurilor» (tropoi) reprezintă dublul aspect dialectic al creației. O realitate total statică nu este un ideal pentru sfîntul Maxim. Prin mișcare ajunge creatura la scopul ei infinit, nu prin ieșirea din mișcare (Quaest. ad Thalasium, 59; P.G., 90, 609 AD). Dar creatura nu e lipsită de o oarecare stabilitate nici în cursul mișcării, prin care ea tinde spre Dumnezeu. Existențele înaintează, se apropie de Dumnezeu, cresc sau descresc, regresează, se depărtează, dar în rațiunea sau în esența lor ele rămîn aceleași (Ambigua, P.G., 91, 1217).

Sfîntul Maxim a pus prin partea a doua a scrierii Ambigua (prima în ce privește compunerea) o bază teoretică atotcuprinzătoare progresului ființelor raționale în viața spirituală.

Dar această operă a devenit completă după ce i-a adăugat, ca primă parte, respingerea unei alte teorii eronate care începuse să divizeze spiritele în Biserică, după ce compusese a doua parte. Se pare că a doua parte (prima în ce privește compunerea) a fost terminată în jurul lui 630 și prima (a doua în ce privește compunerea) a fost alcătuită numai după ce Sofronie, ajuns patriarh la Ierusalim, a publicat Epistola Sinodală, în care intervine oficial pentru lucrarea omenească în Hristos, chiar dacă, respectînd promisiunea făcută patriarhului Serghie din Constantinopol, în 633, nu utilizează expresia «două lucrări». Faptul că sfîntul Maxim, deși susține că fiecare natură în Hristos și-a păstrat propria sa lucrare, accentuează cu tărie unirea celor două lucrări și vorbește de o «îndoită lucrare» (διπλὴ ἐνέργεια), sau de «lucrarea teandrică», rezultată din unirea celor două lucrări, arată că această parte a fost compusă în perioada dintre 634—638, în cursul căreia și patriarhul Serghie și patriarhul Sofronie scriau într-un mod

apropiat în epistolele lor sinodale, pe baza acordului de la 633 de a nu vorbi într-un mod prea accentuat nici de o lucrare, nici de două.

Apoi în această parte sfîntul Maxim nu vorbeşte de adversarii celor «două lucrări».

Altfel va scrie sfîntul Maxim după 638, cînd Ecthesis-*ul împăratului Heraclie va provoca lupta deschisă între cele două partide.*

De ce a pus sfîntul Maxim această parte hristologică, în care apără cele două lucrări în Hristos, înaintea unei scrieri, care se ocupase cu bazele teologice ale vieţii spirituale ? Pentru că ultimul temei al vieţii spirituale nu putea fi decît unul hristologic. Numai dacă în Hristos n-a fost desfiinţată lucrarea omenească, omul credincios poate face eforturi printr-o proprie lucrare pentru desăvîrşirea sa. Mîntuirea în Hristos nu constă într-o răscumpărare juridică exterioară omului, efectuată de Hristos în faţa Tatălui, ci într-o refacere interioară a naturii umane, căzute în robia pasiunilor din cauza afectelor intrate în ea prin păcatul lui Adam. Această refacere nu se poate efectua fără efortul uman. Dar acest efort nu e posibil fără puterea comunicată celor ce cred în Hristos, Care a desfiinţat puterea acestor afecte în natura umană asumată de El (Quaest. ad Thalasium, *62 ; Filoc. rom., III, p. 62 ş.u.). Astfel viaţa duhovnicească a creştinilor e singura prin care ei îşi însuşesc mîntuirea a cărei bază a pus-o Hristos prin refacerea naturii umane asumate în Sine.*

Ambigua *conţine în esenţă toată teologia sfîntului Maxim ca bază a vieţii spirituale, prin care creştinii îşi însuşesc mîntuirea înaintînd spre Dumnezeu şi în Dumnezeu în eternitate.*

Din această operă se desprinde o grandioasă viziune pozitivă a destinaţiei lumii create. Lumea nu e o înfiinţare văzută provizorie ce serveşte ca loc de pedepsire spiritelor căzute, dornice să se elibereze cît mai repede din ea. În locul acestei viziuni platonic-origeniste, sfîntul Maxim alege structura aristotelică a unei lumi ferm organizate pentru eternitate, căreia îi adaugă dinamismul creştin al înaintării spre desăvîrşire, egală cu veşnica odihnă în Dumnezeu, sau cu veşnica odihnă a lui Dumnezeu în ea, care înseamnă totodată îndumnezeirea ei, fără o confuzie între El şi ea[22]*. Ea e chemată să înainteze moral, cognitiv şi spiritual, pînă cînd virtualităţile ce le cuprinde, sădite în ea potrivit paradigmelor divine, se vor actualiza atît de deplin încît vor fi în stare să cuprindă în mod actual pe Dumnezeu, sau Dumnezeu să încapă în mod actual în ele. Structurile şi toate raţiunile ei se vor umple de pa-*

22. P. Sherwood observă că această doctrină de origine aristotelică devenise o moştenire comună a neoplatonismului. Triada : substanţă, putere, lucrare se găseşte în «De mysteriis» a lui Jamblichus (P. Sherwood, *op. cit.*, p. 105).

radigmele raţiunilor divine, în acelaşi timp actualizate în aceste structuri şi raţiuni şi mai presus de această actualizare. Lumea e o revelaţie a lui Dumnezeu, chemată să înainteze de la o revelaţie mai mult virtuală la o revelaţie deplin actuală, ceea ce înseamnă o unire tot mai deplină între revelaţia naturală şi revelaţia supranaturală, care înaintează şi ea prin diferite trepte pînă la revelaţia eshatologică eternă. Dar însuşi acest fapt înseamnă că lumea şi omenirea ca întreg şi fiecare om în parte sînt chemaţi să fie un «templu al Dumnezeului celui viu», un templu în dezvoltare, un templu ce se mişcă desăvîrşindu-se în Dumnezeu şi Dumnezeu Se mişcă în ele spre o unire şi o transparenţă tot mai deplină, Dumnezeu iradiind din omenire şi din lume ; dar prin aceasta, omul şi lumea nefiind idoli de sine stătători (II Cor., 6, 16). Acest templu este totodată o grandioasă operă de artă, dacă opera de artă constă din reflectarea infinitului spiritual în formele văzute.

Sfîntul Maxim clădeşte viziunea pozitivă a lumii acesteia, eternizate în forma ei desăvîrşită în Dumnezeu, care e una cu o maximă transparenţă a divinului în ea, sau cu o maximă actualizare a frumuseţii divine reflectate prin formele ei, ce îşi au temeiul în virtualitatea formelor din Dumnezeu, luînd din cele zece categorii aristotelice cinci, iar pe acestea văzîndu-le slujind înaintării lumii spre odihna ei eternă în Dumnezeu.

Sînt cinci categorii în care se arată fermitatea bine orînduită a lumii destinate eternităţii, în starea finală a celei mai bogate şi potrivite combinări a elementelor aflătoare în ea. Căci lumea va rămîne etern structurată potrivit acestor categorii, sau ele reprezintă încincitul mod al organizării eterne a lumii, dar chemată să înainteze prin mişcare la o maximă transfigurare, pentru a reflecta în ea pe Dumnezeu. Aceste cinci categorii sînt : substanţa, mişcarea, deosebirea, combinarea şi stabilitatea. Substanţa e fiinţa creaţiei, celelalte categorii sînt predicatele ei. Ea e menită să dureze etern. Deosebirea reprezintă toate distincţiile din cadrul substanţei creaţiei. Fiinţa umană reprezintă o distincţie deosebită în cadrul ei, constînd la rîndul ei din suflet şi trup, sufletul fiind şi el creat, dar de o categorie total deosebită de celelalte forme distinctive ale substanţei.

Prin identitatea substanţei, lumea se menţine aceeaşi, nu se transformă mereu în alta şi alta, în sens origenist. Dar prin combinările mereu noi ale elementelor ei deosebite, însă conform posibilităţilor incluse în ea, ea poate înainta spre desăvîrşire.

Elementele distincte ale substanţei se combină în tot felul de moduri, din care, unele prin natură, altele prin intervenţia umană. Ştiinţa mai nouă a descoperit multe moduri noi de combinare a elementelor

substanței, dar și modurile în care ele sînt combinate prin natură. Și cine știe cîte moduri noi de combinări în natură și prin intervenția umană nu se vor mai descoperi? Spiritul uman în viața lui legată de lume și de ceea ce e mai presus de lume a descoperit și descoperă moduri indefinit de variate de combinări ale cuvintelor — deci ale înțelesurilor și înțelegerilor interpersonale și obștești — ale formelor, ale culorilor, ale sunetelor în artă. Spiritul uman e chemat să conducă lumea spre combinările și formele cele mai înalte, cele mai capabile să reflecte în ele infinitul bunătății, gîndirii și frumuseții dumnezeiești. Spiritul uman în unire cu cel dumnezeiesc e chemat să actualizeze prin aceasta bogăția virtuală a acestei lumi, în același timp neclintită în fermitatea ei și negrăit de elastică, îngăduind o nebănuit de variată libertate și imaginație a spiritului uman. Oamenii pot ajunge ei înșiși și pot duce și lumea spre această țintă, care e suprema lor odihnă în Dumnezeu, numai dacă nu se închid orizontului infinit și unificator ce se întinde dincolo de lume și de oameni, orizontului dumnezeiesc, ci înaintează spre el și în el pe cale de cunoaștere, de estetică, de utilitate economică, în comuniune frățească.

Numai înaintînd pe toate planurile acestea spre ținta divină infinită, creația se folosește integral de mișcarea ce este sădită în ea pentru a ajunge la starea desăvîrșită care e una cu stabilitatea finală, sau cu odihna ei eternă în Dumnezeu, izvorul vieții ei nesfîrșite care i se va dărui integral. Numai dacă toate combinările servesc progresului în spiritualitate, adică în purificarea de patimile egoiste și în iubirea tuturor întreolaltă și față de Dumnezeu, izvorul iubirii nesfîrșite, înaintează cu adevărat spre acea desăvîrșire în Dumnezeu și spre odihna eternă în El. Căci adevărata ei înaintare e cea de la existență la existența bună pentru a termina în existența etern bună, trăită ca bogăție infinită.

Sfîntul Maxim vede și el o readunare a rațiunilor creaturilor în Rațiunea cea una și izvorîtoare a modelelor lor, în Logosul divin, dar aceasta nu e henada origenistă a unor spirite fără trupuri, fără varietatea plină de Dumnezeu a lumii văzute, ci unitatea oamenilor, care constă din suflete și trupuri, legați de întreaga lume văzută. Omenirea duce cu ea toate desfășurările cele bune ale virtualităților firești ascunse în lume și în ea însăși, desfășurări pentru care s-a ostenit ea ajutată de lucrările dumnezeiești.

Unitatea finală nu e o simplă revenire la unitatea dinainte de căderea origenistă, ci cuprinde în ea talanții sporiți cu care oamenii au fost înzestrați la creație și trimiși ca lucrători în vie. Ei au crescut în cunoașterea și în bunătatea dată lor ca aspirație și în parte ca virtualitate

la început, lucrînd împreună în lume. Ei au făcut loc în ei şi în lume bogăţiilor de gîndire, de bunătate şi de frumuseţe ale lui Dumnezeu, conform puterii lor de a le primi şi de a le reflecta, actualizînd totodată potenţele sădite în ei şi în lume [23].

Sfîntul Maxim nu preţuieşte mai presus de orice o existenţă încremenită şi o contemplare a acestei existenţe, din care ies spiritele prin cădere, în sensul platonic-origenist, ci odihna eternă într-o iubire la care a crescut prin mişcarea sădită în ea la creaţie. În mişcarea creaţiei spre Dumnezeu, e lucrător Dumnezeu însuşi prin Duhul Său de-viaţă-făcător, Care conduce creaţia prin spiritualizare, adică prin adevărata dezvoltare, spre Dumnezeu.

Într-un mod negrăit Dumnezeul credinţei creştine, ca Dumnezeu întreit în Persoane, în calitate de Tată iubitor, de Fiu iubitor şi de Duh al iubirii, e un Dumnezeu viu, nu un Dumnezeu încremenit. El e stabil desigur, dar stabil în iubire, dîndu-ne şi nouă stabilitatea eternă în iubire.

Odihna eternă în Dumnezeu nu poate fi decît o odihnă în iubirea desăvîrşită a Lui ca Treime de Persoane. În esenţa impersonală nu se experiază o iubire. De aceea ea produce inevitabil plictiseală, dacă cel ce se uneşte cu ea nu se topeşte în ea ca persoană. Dumnezeul lui Origen care produce plictiseală este o esenţă panteistă. Ca atare e monotonă şi, în acest sens, finită. Numai în Dumnezeu — comuniune personală eternă care vrea să creeze şi alte persoane spre atragerea în eternitatea comuniunii Sale — persoanele nu se plictisesc niciodată. La începutul creaţiunii stă iubirea care e totodată ţinta ei. Făptura umană ca produs al iubirii treimice trebuie să crească în iubire, pentru a se odihni deplin în iubirea treimică. De aceea nu-L căutăm pe Dumnezeu în trecutul nostru, ci în viitorul nostru ; nu-L căutăm ca origine, ci ca ţintă. E aici o întreagă orientare futuristă şi eshatologică a creaţiunii, pe care o redescoperă azi teologia unui Moltmann şi Pannenberg.

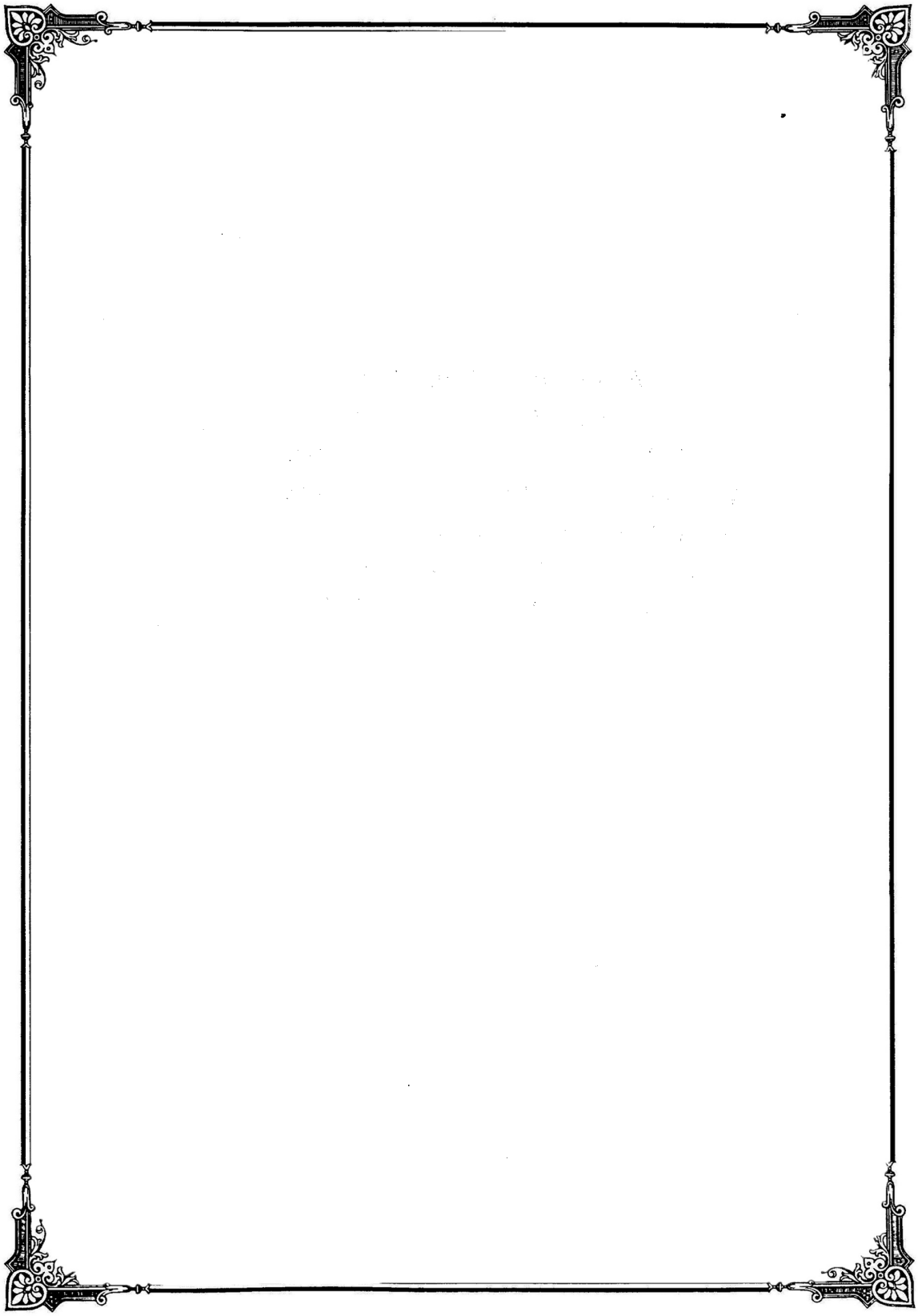
23. Lars Thunberg, *Symbol and Mystery in St. Maximus the Confessor.* Separatdneck vom Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2—5 septembre 1980, Editions Universitaires Fribourg, Suisse, 1982, p. 295—296 : «Dublul concept origenist-evagrian despre providenţă şi judecată (πρόνοια καὶ κρίσις), reinterpretat şi curăţit de ereziile inerente în mitul origenist, ajută lui Maxim să demonstreze cum structura cosmosului şi iconomia mîntuirii susţin împreună o perspectivă fundamentală antropo-cosmică a hristologiei. Acest sistem total cuprinde acum un important element : mişcarea. Cosmologic el poate fi caracterizat prin dublul concept de διαστόλή-συστολή, expansiune şi concentrare, şi hristologic este exprimat printr-o viziune echivalentă a «îngroşării» (παχύνεσθαι) şi a «subţierii», care corespunde cu venirea lui Hristos în lume şi cu întoarcerea Lui la Tatăl ca om şi ca reprezentant al tuturor credincioşilor şi al omenirii. În *Ambigua* (10, 33) aceasta este foarte clar legată cu ideea întreitei întrupări, deci cu cele trei legi generale ale lumii : legea naturală, legea scrisă şi legea harului ; întruparea Logosului în raţiunile lumii, în raţiunile Scripturii şi în om (Iisus Hristos)».

Avem în gîndirea sfîntului Maxim o cuprinzătoare viziune personalist-comunitară şi optimistă a umanului, produs al iubirii şi însetat de desăvîrşirea în iubirea comuniunii. E un personalism şi un optimism care lipseşte din orice panteism, inclusiv din cel origenist.

Dar iubirea nu e un sentiment golit de sensuri. Pe cît de infinită este ea, pe atît de infinite sînt sensurile manifestate în raţiunile creaţiunii şi Scripturii. În orice persoană, setea nesfîrşită de iubire e unită cu indefinita bogăţie a sensurilor şi cu setea nesfîrşită de a le cunoaşte şi înţelege. Şi Sfînta Treime, comuniune personală eternă, le întruneşte în mod culminant pe amîndouă, fiind originea ambelor şi atrăgîndu-ne spre Sine ca sîn al ambelor. Unde e iubire, e sens, de aceea sens infinit şi adevăratul sens nu se găseşte în mărginire, în lipsa de iubire. O raţiune fără iubire e o raţiune monotonă, limitată, o repetiţie fără sens.

De aceea viziunea sfîntului Maxim e nu numai personalistă şi optimistă, ci şi de o complexitate de negrăită bogăţie. De aici, densitatea scrisului său, în care vrea să cuprindă această complexă bogăţie care rămîne totuşi indefinită. Şi de aceea el nu poate fi epuizat niciodată în comentarii. În notele noastre n-am putut reda decît o prea săracă părticică din bogăţia indefinită a conţinutului lui, atîta cîtă ni s-a revelat în timpul în care le-am scris.

A celui între sfinţi
părintelui nostru
MAXIM MĂRTURISITORUL,
Despre diferite locuri cu multe
şi adînci înţelesuri din sfinţii
Dionisie şi Grigorie,
către Toma sfinţitul



PARTEA ÎNTÎI

MAXIM, SMERITUL ŞI PĂCĂTOSUL, NEVREDNICUL ROB ŞI ÎNVĂŢĂCEL CĂTRE SFINŢITUL ROB AL LUI DUMNEZEU, PĂRINTELE DUHOVNICESC ŞI ÎNVĂŢĂTORUL MEU, TOMA

CUVÎNT ÎNAINTE

Cîştigînd, prin ocupaţia sîrguincioasă cu cele dumnezeieşti, deprinderea neschimbăcioasă a contemplaţiei neînşelătoare, te-ai îndrăgostit, prea iubitule al lui Dumnezeu, în chip neprihănit, nu numai de înţelepciune pur şi simplu, ci şi de frumuseţea ei. Iar frumuseţea înţelepciunii este cunoştinţa activă sau activitatea înţeleaptă, amîndouă avînd ca temei raţiunea dumnezeieştii Providenţe şi Judecăţi, care se împlineşte prin ele. Unindu-ţi prin duh mintea cu simţirea, conform cu acea raţiune, ai arătat cu adevărat cum a zidit Dumnezeu pe om după chipul Lui şi ai făcut cunoscută bogăţia bunătăţii Lui, arătînd pe Dumnezeu devenit trup în tine, prin virtuţi, datorită frumosului amestec al celor contrare. Căci imitîndu-L pe El şi făcîndu-ţi umilinţa egală cu înălţimea, ai binevoit să te cobori pînă la mine, cerînd să afli de la mine acelea pe care le cunoşti prin proprie pătimire. E vorba de capetele lui Dionisie şi Grigorie, ale acelor sfinţi, preavestiţi şi fericiţi bărbaţi, care fac parte dintre cei pe care Dumnezeu Şi i-a ales pentru Sine de la început, după hotărîrea dinainte de veacuri. Căci aceştia au primit cu adevărat toată revărsarea înţelepciunii, cîtă le este accesibilă sfinţilor. Iar prin lepădarea vieţii celei după fire, au ajuns la însăşi fiinţa sufletului şi de aceea Îl au numai pe Hristos trăind în ei sau, mai bine-zis, devenit suflet al sufletului lor, arătîndu-Se prin toate faptele, cuvintele şi cugetările lor, încît toţi socoteau că cele ce pornesc din ei nu sînt ale lor, ci ale lui Hristos, Care Se substituie acelora prin har.

Dar eu cum voi spune «Domnul Iisus», de vreme ce încă n-am primit duhul sfinţeniei ? Cum voi vorbi de puterile Domnului eu, care sînt gîngav şi cu mintea pironită de cele stricăcioase ? Cum voi face auzite chiar şi numai cele mai mici laude ale Lui, eu, care sînt mut şi a cărui putere auzitoare a sufletului e cu totul întoarsă de la glasul fericit al

Cuvîntului, din pricina iubirii faţă de patimi ? Cum mi Se va arăta mie, celui biruit de lume, Cuvîntul, spre a birui lumea, odată ce nu obişnuieşte să Se arate lumii, dacă rămîne după fire necunoscut de simţirea iubitoare de materie ? Cum nu e cutezător lucru să se atingă de cele sfinte cel spurcat, şi de cele curate, cel necurat ?

De aceea aş fi refuzat bucuros să împlinesc cele poruncite, temîndu-mă să nu fiu socotit îndrăzneţ. Dar mi-a fost mai frică de primejdia neascultării. Deci aflîndu-mă între acestea două, aleg mai bucuros vina îndrăznelii, ca mai uşoară de purtat, fugind de pericolul neascultării, care nu se mai iartă. Şi nădăjduind că prin mijlocirea sfinţilor şi cu ajutorul rugăciunilor tale, Hristos, Marele Dumnezeu şi Mîntuitor al nostru, îmi va dărui puterea să înţeleg lucrurile în chip cucernic şi să le spun în mod cuviincios, voi alcătui, pe cît se poate, un răspuns scurt la fiecare cap (căci cuvîntul meu e către un dascăl care poate scoate lucruri mari din cele mici), începînd cu Grigorie Teologul, care e mai apropiat de noi în timp.

1. La cuvîntul sfîntului Grigorie Teologul din «Cuvîntarea primă despre Fiul» : «*De aceea unimea, mişcîndu-se de la obîrşie la doime, se opreşte în Treime*». Şi iarăşi la cuvîntul aceluiaşi din «A doua cuvîntare despre pace» : «*Unimea, mişcîndu-se din pricina bogăţiei şi depăşindu-se doimea (căci e mai presus de materie şi formă, din care se alcătuiesc lucrurile), se hotărniceşte în Treime din pricina desăvîrşirii*» (*Cuv. teol.* 3, cap. 2 ; P. G. 36, 76 ; *Cuv. despre pace*, cap. 8 ; P.G. 35, II 60).

Dacă priveşti, slujitor al lui Dumnezeu, mai atent la păruta contrazicere dintre aceste cuvinte, întrebîndu-te de acordul dintre ele, nu vei găsi vreun înţeles mai unitar ca al lor. Căci depăşirea doimii şi neoprirea la doime, sau hotărnicirea în treime şi oprirea unimii din mişcarea ei în treime, este acelaşi lucru. Pentru că noi propovăduim o unică obîrşie, care nu e supusă zgîrceniei ca să rămînă circumscrisă la o persoană, dar nici dezordinii ca să se reverse la infinit, ci o obîrşie sfîntă pe care o constituie Treimea cea prin fire de aceeaşi cinste : Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, a Căror bogăţie e deofiinţimea, şi o unică iradiere a strălucirii. Dumnezeirea nu se revarsă nici peste acestea, ca să nu se nască o gloată de zei, dar nici nu se mărgineşte în lăuntrul lor, ca să nu osîndim dumnezeirea la sărăcie.

Aceasta nu este o explicare a cauzei celei mai presus de fire a lucrurilor, ci o declaraţie a credinţei evlavioase, dacă spunem că dumnezeirea, ca una ce e fără de început, netrupească şi nedezbinată, e unime şi nu doime, Treime şi nu mulţime. Căci unimea e cu adevărat unime, fiindcă nu e izvor al celor de după ea, ca o stare contractată a unei

deşirări ce se varsă în mod natural devenind mulţime, ci entitate enipostaziată a Treimii celei de o fiinţă. Şi Treimea este cu adevărat Treime, neîntregindu-se dintr-un număr desfăcut (căci nu e adunare de unităţi, ca să sufere împărţire), ci subzistenţă fiinţială a Unimii întreit ipostatice. Căci Treimea e cu adevărat Unime, fiindcă aşa este, şi Unimea e cu adevărat Treime, fiindcă aşa subzistă. Deoarece e o singură dumnezeire, ce fiinţează (οὖσα) unitar şi subzistă (ὑφισταμένη) treimic [1].

Iar dacă, auzind de mişcare, te-a mirat cum se mişcă dumnezeirea cea suprainfinită, patima aceasta este a noastră, nu a ei ; a noastră care, prin lumina ce ni s-a dăruit, cugetăm întîi la raţiunea existenţei şi apoi la modul de subzistenţă al ei, dacă existenţa e cugetată totdeauna înainte de modul subzistenţei. Deci mişcarea dumnezeirii e cunoştinţa prin care li se descoperă, celor ce o primesc, existenţa şi modul de subzistenţă al ei.

2. La cuvîntul din Cuvîntarea primă a aceluiaşi : «*Într-un cuvînt, cele mai înalte atribuie-le dumnezeirii şi firii celei mai presus de patimi şi de trup, iar cele mai smerite, Celui ce S-a făcut compus şi S-a golit pentru tine şi S-a întrupat, ba chiar (ce ne opreşte să spunem) S-a şi înomenit*». *(Cuv. teol. 3, despre Fiul, cap. 18* ; P.G. 36, 97 B).

Cuvîntul lui Dumnezeu, fiind întreg fiinţa deplină (căci era Dumnezeu) şi întreg ipostas neştirbit (căci era Fiu), golindu-Se, S-a făcut sămînţă a propriului trup şi compunîndu-Se, prin zămislire negrăită, S-a făcut ipostas al trupului pe care l-a luat, şi prin această taină nouă făcîndu-Se cu adevărat întreg om, în chip neschimbat, a fost acelaşi ipostas al celor două firi, al celei necreate şi al celei create, nepătimitoare şi pătimitoare, primind fără nici o lipsă toate raţiunile naturale al căror ipostas era. Iar dacă a primit în mod fiinţial toate raţiunile naturale al căror ipostas era, foarte înţelept a atribuit învăţătorul patimile trupului Aceluia, Lui Însuşi, devenit compus după ipostas prin asumarea trupului, ca să nu fie socotite ale unui om simplu. Căci trupul era al Lui, şi după trup era cu adevărat Dumnezeu pătimitor împotriva păca-

1. Termenii οὖσα, οὐσία vin de la εἶναι şi exprimă existenţa în general. Termenii ὑφίσταται, ὑφεστάναι, ὑφισταμένη exprimă modul existenţei concrete ca întreg de sine a ceva şi, cînd se referă la entităţi conştiente, indică ipostasul sau persoana. De aceea în termenul «sine», «de sine», se reflectă ipostasul, persoana, întrucît conştiinţă de sine nu poate avea decît ipostasul, persoana. În concepţia Părinţilor răsăriteni nu poate fi cugetată mai întîi fiinţa, apoi ipostasul, căci fiinţa nu se cunoaşte concret decît existînd ca «sine», sau «de sine», deci ca ipostas, sau persoană. De aceea nu se poate vorbi de o mişcare a fiinţei divine spre cele trei ipostasuri. Afirmînd aceasta, sfîntul Maxim combate ideea că realitatea supremă e o unitate care se poate desface într-o multiplicitate existentă în ea virtual ; combate astfel ideea de bază origenistă.

tului [2]. Deci învăţătorul — arătînd deosebirea dintre fiinţă, după care Cuvîntul, chiar întrupîndu-Se, a rămas simplu şi întreg ipostas, după care, prin asumarea trupului, S-a făcut compus şi a vieţuit în vederea mîntuirii ca Dumnezeu pătimitor — zice : «Ca nu cumva, atribuind din neştiinţă firii cele ale ipostasului, să ne închinăm, ca arienii, unui dumnezeu pătimitor prin fire» [3]. Apoi a adăugat : «Nimic nu ne împiedică să zicem chiar înomenit», nu numai din pricina arienilor, care puneau în locul sufletului dumnezeirea, şi a apolinariştilor care susţineau un

2. Luînd firea omenească în sinea Sa, Fiul lui Dumnezeu a făcut-o parte a sinei sau a ipostasului Său. Sinea Sa, după întrupare, cuprinde şi firea umană. Conştiinţa Lui de sine implică şi umanitatea Sa. De aci se vede că noţiunea de ipostas are, pe lîngă sensul de întreg ce stă de sine, şi pe acela de a avea în cadrul său un factor spiritual. În om, acesta este mintea, care e centrul sufletului. Şi întrucît ipostasul sau persoana ca întreg e ultimul for al deciziilor şi actelor sale, de el ţine şi libertatea. Iar întrucît el face ca trupul să se integreze în această unitate, trebuie să vedem în el o putere care leagă trupul de sine, un fel de virtualităţi care se actualizează în organizarea trupului şi în susţinerea lui. În spirit sînt deci ca virtualităţi atît ţesătura raţională care ia forma plastică a trupului, cît şi sensibilitatea trăită conştient prin trup în legătură cu lumea. Acestei raţionalităţi îi corespunde raţiunea cunoscătoare aflătoare în spirit sau în minte. Pe de altă parte sinea conştientă a omului, ca bază spirituală a ipostasului, are şi o dimensiune a profunzimii, care o face de nedefinit. Unii Părinţi îi spun acestei dimensiuni «inimă», socotind-o ca un fel de centru al tuturor puterilor sufletului şi trupului, legînd întregul uman şi cu infinitatea lui Dumnezeu. Iar întrucît firea umană e menită să cuprindă toate raţiunile celor create, Logosul întrupîndu-Se Se face ipostas al tuturor acestor raţiuni.

Dar pe cînd cuprinderea şi adîncimea sinei sau ipostasului sau persoanei umane include trupul şi sufletul ca două părţi ce formează o singură fire, ce se zămisleşte şi se naşte deodată şi se repetă ca ipostas propriu şi nou în mod general, iar adîncimea sinei pătrunde în infinitatea dumnezeiască ca în ceva străin de ea însăşi, ipostasul lui Hristos are o extindere de altă lărgime şi adîncime, unind în sinea Sa atît firea dumnezeiască, cît şi firea omenească, iar sinea Sa nu pătrunde în Dumnezeu cel infinit ca în ceva străin, ci El însuşi este prin sinea Sa şi Dumnezeu cel infinit. Şi totuşi, cele două părţi sînt unite într-un ipostas, încît Hristos se trăieşte atît ca om cît şi ca Dumnezeu. Taina cea mare este unirea celor două părţi atît de distanţate într-un ipostas, sau o persoană. Este cu neputinţă de înţeles ce repercusiuni trebuie să aibă asupra firii umane această uniune a firii umane şi divine într-un ipostas. Este cu neputinţă de înţeles cum se deschid minţii umane a lui Hristos adîncimile divine. Cum simte Fiul lui Dumnezeu ca ale Sale pătimirile trupului ? Putem folosi eventual o analogie : mintea omenească nu e înţepată de cuiele de care e înţepat trupul ; totuşi ea participă într-un mod spiritual la durerea simţită de trup. Ba propriu-zis mintea face trupul să simtă şi mai intens înţepăturile. Dacă în spiritul nostru se reflectă într-un mod spiritual durerile simţite de trup, nu se reflectă oare şi în temelia divină sau în ipostasul lui Hristos durerile trupului Său ?

Însuşindu-Şi odată cu firea omenească afectele sau pătimirile intrate în această fire după căderea în păcat, Hristos le limitează pe de altă parte în satisfacerea lor (foamea d. ex.), sau pune toată răbdarea, întărită în El de dumnezeirea Lui, în suportarea lor (a chinurilor morţii). Prin aceasta le satisface sau le rabdă în chip nepăcătos, sau înfrînge ispita care vine de obicei prin ele spre păcătuire, comunicîndu-ne şi nouă această putere de ordin spiritual. El pătimeşte nu satisfăcînd patimile, deci nu păcătuind, ci le pătimeşte împotrivindu-Se păcatului pentru că nu primeşte păcatul ; iar prin aceasta slăbeşte patimile care de obicei prilejuiesc păcatul.

3. Astfel pătimirile firii sînt asumate de ipostasul Cuvîntului, întrucît El Îşi «lărgeşte» paradoxal, prin chenoză, ipostasul, prin asumarea şi experierea firii noastre, dar nu imprimînd în firea Lui dumnezeiască pătimirile firii umane. El suportă pătimirile firii noastre ca ipostas, sau ca Cel ce a devenit un ipostas în care se cuprinde şi firea umană. Dar nu prin firea Lui dumnezeiască, cum ziceau arienii, în sens panteist.

suflet fără minte şi în felul acesta ciunteau deplinătatea firii omeneşti a Cuvîntului şi-L făceau pătimitor prin firea dumnezeirii, ci şi ca să ni se arate că Dumnezeu Cel Unul născut S-a făcut om cu adevărat deplin, ca să lucreze El însuşi mîntuirea noastră printr-un trup activ prin fire, însufleţit de minte şi raţiune [4]. Căci e stabilit că S-a făcut cu adevărat om, în toate privinţele, afară de păcat (care nu are nici o raţiune care să fi fost semănată în fire), dar nu afară de lucrarea naturală a cărei raţiune defineşte firea, caracterizînd în chip natural pe toţi cei ce o au după fiinţă. Fiindcă predicatul dat unora în mod comun şi general e o definiţie a fiinţei lor, şi lipsa acelui predicat provoacă stricăciunea acelei firi dacă nici o existenţă lipsită de ceea ce-i aparţine prin fire nu poate rămîne ca ceea ce este.

3. La cuvîntul din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi : *«Căci Acesta, Care acum e disprețuit de tine, era odată mai presus de tine : omul de acum era odată necompus ; ceea ce era a rămas, iar ceea ce nu era a luat asupră-Şi ; era la început în chip necauzat (căci care poate fi cauza lui Dumnezeu ?), dar S-a făcut şi mai pe urmă pentru o cauză ; iar aceasta a fost pentru ca să te mîntuieşti tu, care-L ocărăşti şi care disprețuieşti dumnezeirea pentru că a primit grosimea ta, unindu-Se prin mijlocirea minţii cu trupul şi făcîndu-Se Dumnezeu om de jos, căci (trupul) s-a împreunat cu Dumnezeu şi a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), ca să devin eu atît de mult dumnezeu, pe cît S-a făcut Acela om»* (*Cuv. cit.* cap. 19 ; P.G. 36, 100 A).

Acesta pe care îl disprețuieşti, zice, a fost odată mai presus de tine, existînd adică pentru Sine dincolo de orice veac şi de orice natură, chiar dacă acum S-a coborît pentru tine de bunăvoie sub amîndouă. Omul de acum a fost necompus, fiind simplu după fire şi după ipostas, ca unul ce era numai Dumnezeu, gol de trup şi de toate ale trupului, chiar dacă acum, prin primirea trupului ce are un suflet mintal, S-a făcut ceea ce nu era, compus după ipostas, rămînînd ceea ce era, simplu după fire, ca să te mîntuiască pe tine. Căci numai aceasta a fost cauza naşterii Sale trupeşti : mîntuirea firii. Luînd asupra Sa, ca pe o grosime, carac-

4. Dar tocmai aceasta arată că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut ca ipostas şi om deplin, asumînd pătimirile firii noastre, ca să lucreze El însuşi mîntuirea noastră, însă totuşi ca unul dintre noi, biruind păcatul nostru, prin pătimirile suportate de El în firea noastră. Fiul lui Dumnezeu, asumînd ca ipostas pătimirile noastre, pune în suportarea lor o putere dumnezeiască, însă nu una care să facă nesimţitoare firea omenească. Astfel le-a biruit şi n-a fost biruit de ele, ca unul dintre noi. Am putea zice că El le-a simţit, dar în simţirea Lui nu S-a lăsat biruit de ele, ci prin ea S-a arătat mai tare ca ele. El a pus în mişcare mintea, raţiunea şi sensibilitatea umană pe care Şi le-a asumat, imprimîndu-le deplin în trupul Său prin puterea dumnezeiască cu care le susţinea. Căci era în ele şi ca ipostas divin.

terul pătimitor (pasivitatea şi pasibilitatea) al acesteia, S-a unit prin mijlocirea minţii cu trupul, făcîndu-Se Dumnezeu om de jos, întrucît S-a făcut pentru toţi toate cîte sîntem noi, afară de păcat: trup, suflet şi minte; toate în cîte stăpînea moartea şi ceea ce alcătuiesc acestea în comun: om, Dumnezeu fiind văzut cu înţelegerea. Deci Însuşi Cuvîntul, golindu-Se, smerindu-Se fără schimbare şi primind în sens propriu caracterul pătimitor pe care-l avem noi prin fire, şi prin întrupare supunîndu-Se cu adevărat simţirii naturale, S-a numit Dumnezeu văzut şi Dumnezeu de jos, făcînd arătată puterea suprainfinită prin trup din fire pătimitor. Căci trupul s-a împreunat în chip vădit cu Dumnezeu şi a devenit unul (cu El), partea superioară biruind (asupra celeilalte), întrucît Cuvîntul prin identitatea ipostatică a îndumnezeit în sens propriu trupul pe care l-a luat.

«A devenit unul», dar nu «una», a zis învăţătorul, arătînd că şi în identitatea ipostasului cel unic a rămas necontopită eterogenitatea celor unite. Căci primul termen indică ipostasul, iar al doilea, firea.

Iar cuvintele «ca să devin eu dumnezeu atît de mult pe cît S-a făcut Acela om» nu este mie a le spune, cel întinat de păcat şi fără nici un dor după viaţa cu adevărat existentă, ci vouă, care, prin lepădarea desăvîrşită a firii, lăsaţi să se vadă în voi numai harul şi aveţi să primiţi atît de mult din partea Lui, cît S-a împărtăşit Dumnezeu prin întrupare de neputinţa noastră. Căci El măsoară, precum singur ştie, îndumnezeirea celor ce se mîntuiesc prin har cu smerirea (chenoza) Lui. Pentru că aceştia vor fi întregi după chipul lui Dumnezeu şi vor primi pe Dumnezeu întreg şi numai ai Lui vor fi. Aceasta este desăvîrşirea spre care se silesc cei ce cred că vor primi cu adevărat făgăduinţa.

4. La cuvintele aceluiaşi din a doua Cuvîntare despre Fiul şi Cuvîntul: «*Cuvînt fiind, nu era nici ascultător, nici neascultător, deoarece acestea sînt proprii celor de sub stăpînire şi în atîrnare; şi primul lucru e al celor cu bunăcuviinţă, iar al doilea al celor vrednici de pedeapsă. Dar luînd chip de rob, Se coboară cu robii şi la cei împreună robi şi Îşi însuşeşte chipul străin, purtîndu-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele, ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeala pămîntului, iar eu să mă împărtăşesc de ale Lui, datorită împreunării. De aceea cinsteşte ascultarea cu fapta şi o cearcă pe aceasta prin pătimire. Fiindcă nu ajungea dispoziţia lăuntrică, precum nu ajunge nici în cazul nostru, dacă nu o trecem în fapte. Căci fapta este dovada dispoziţiei. Dar poate nu e rău să spunem şi aceea că cearcă ascultarea noastră şi măsoară toate ale noastre prin pătimirile Lui, ca printr-o artă a iubirii de oameni, încît prin ale Lui*

putem cunoaşte ale noastre, cîte ni se cer şi cîte ni se iartă, socotindu-se deodată cu pătimirea şi neputinţa» (Cuv. teol. 4, despre Fiul, cap. 6 ; P.G. 36, 109 B—112 B).

Ca Cel ce e prin fire Dumnezeu, Cuvîntul era, zice, cu totul liber de ascultare şi neascultare. Căci ca Domn e prin fire Dătătorul a toată porunca, a cărei ascultare înseamnă păzire şi a cărei neascultare înseamnă călcare. Pentru că legea poruncilor şi împlinirea şi călcarea ei sînt pentru cei ce se mişcă prin fire, nu pentru Cel a cărui existenţă e prin fire stabilitate (στασις).

Dar ca chip de rob, sau ca Cel devenit om prin fire, S-a coborît cu robii şi cu cei împreună robi, însuşindu-Şi chipul străin şi primind deodată cu firea caracterul pătimitor al firii noastre [5]. Căci e străină pedeapsa (ἐπιτίμιον) celui ce a păcătuit, de cel nepăcătos după fire. Iar aceasta este caracterul pătimitor la care a fost osîndită întreaga fire.

Drept aceea, dacă prin golire (chenoza) Îşi ia chipul de rob, adică devine om şi prin coborîre Îşi însuşeşte ceea ce este străin, adică devine prin fire pătimitor, fără îndoială golirea şi coborîrea sînt fapte ce se referă la El ca la Cel ce e bun şi de oameni iubitor, cea dintîi arătîndu-L devenit om cu adevărat, cea de a doua, om cu adevărat prin fire pătimitor. De aceea zice învăţătorul : «Purtîndu-mă în Sine pe mine întreg cu cele ale mele», adică întreaga fire omenească împreună cu patimile ireproşabile, prin unirea cea după ipostas. Prin acestea a mistuit ceea ce era mai rău în noi, sau caracterul pătimitor intrat mai pe urmă în fire, adică legea păcatului din neascultare, a cărei putere stă în dispoziţia potrivnică firii a voii noastre arbitrare, care a introdus îm-

5. Mişcarea ţine de firea celor create. Ea nu e rea prin sine, cum susţinea origenismul. Ea poate duce firea şi la bine şi la rău. Dar e rînduită să ducă la desăvîrşire, adică la Dumnezeu, supremul bine. Şi numai făcînd aceasta, mişcarea duce la împlinire firea umană. Dumnezeu însă nu poate fi dus mai sus, dar nici la rău. El nu poate urca dincolo de Sine, dar nu Se poate nici altera. În alt sens, în El este o viaţă a iubirii. Sfîntul Maxim s-a făcut apărătorul cel mai de seamă al învăţăturii Bisericii că în Hristos era şi o lucrare dumnezeiască, şi una omenească, deci că nu omenirea singură şi-a lucrat mîntuirea, precum nici Dumnezeu singur nu lucrează mîntuirea omului fără lucrarea omenească. Harul cu care lucrăm mîntuirea noastră care ne vine din Hristos e o dovadă a unei mişcări a lui Dumnezeu în legătură cu noi, chiar dacă aceasta nu-L coboară din fiinţa Lui. Mişcarea nu este cauza răului, cum spunea origenistul Evagrie (ἡ κίνησίς ἐστι ἡ αἰτία τῆς κακίας, la W. Frankenberg, *Evagrios Ponticos,* Berlin 1912, p. 91).

Dumnezeu poate coborî, din iubire, la cei creaţi pentru a-i ridica la Sine. Dar prin aceasta nu iese din iubire, deci din Sine, ci duce creatura de la Sine ca origine a ei, la Sine ca ţintă a ei. Totuşi, prin coborîrea aceasta, cînd merge pînă la a-Şi însuşi caracterul pătimitor pentru a urca prin biruirea lui la Sine ca Dumnezeu pe cei depărtaţi de El, Îşi însuşeşte ceva străin de El. Dar acest ceva străin nu-l imprimă firii Sale, ci-l face propriu ipostasului Său «lărgit», dar prin lucrarea iubitoare ce-I este proprie şi care face posibilă coborîrea Lui.

pătimirea în caracterul pătimitor al firii prin moleşire şi intensificare [6]. Iar prin aceasta, nu numai că ne-a mîntuit pe noi cei ţinuţi sub păcat, ci ne-a împărtăşit şi din puterea dumnezeiască, dezlegînd în sine pedeapsa (τὸ ἐπιτίμιον) noastră. Puterea aceasta lucrează neschimbabilitatea sufletului şi nestricăciunea trupului, prin dispoziţia identică a voii spre ceea ce-i bun prin fire, în cei ce se străduiesc cu fapta să cinstească harul. Aceasta cred că o spune Sfîntul (Grigorie, *n.n.)* prin cuvintele : «Ca să mistuie în Sine ceea ce e mai rău, cum mistuie focul ceara sau soarele, umezeală pămîntului ; iar eu să mă împărtăşesc de ale Lui prin amestecare», devenind adică, prin har, curat de patimă, la fel cu El [7].

Dar cunosc şi un alt înţeles al cuvintelor : «Îşi însuşeşte chipul străin», pe care l-am învăţat de la un sfînt, atît într-ale vieţii, cît şi în ale cuvîntului. Acela, întrebat, zicea că străine sînt Cuvîntului prin fire ascultarea şi supunerea, pe care plătindu-le pentru noi, care am călcat porunca, a lucrat mîntuirea întregului neam omenesc, făcîndu-Şi al Său ce era al nostru. De aceea cinsteşte cu fapta ascultarea, făcîndu-Se prin fire un nou Adam pentru cel vechi şi o gustă pe aceasta prin pătimire, făcîndu-Se de bunăvoie asemenea nouă prin patimile Sale. În acest sens e adevărat ce spune marele învăţător : «A ostenit, a flămînzit, a însetat, S-a înfricoşat de moarte, a lăcrimat, după legea trupului». Iar acestea sînt dovada unei dispoziţii active şi semnul coborîrii la robi şi la cei-împreună-robi. Căci prin fire [8] a rămas stăpîn şi prin fire [9], S-a făcut rob pentru mine, robul, ca să mă facă stăpîn al celui ce mă stă-

6. Dar Fiul lui Dumnezeu, însuşindu-Şi trăsătura pătimitoare, nu Şi-a însuşit şi împătimirea. Trăsătura pătimitoare (τὸ παθητόν), deşi a intrat în firea noastră după căderea în păcat, a devenit o slăbiciune a firii create, care putea fi ţinută în frîu de fire şi poate fi folosită ca mijloc de biruire a păcatului. Împătimirea este o dispoziţie contrară firii şi contrară lui Dumnezeu, căci foloseşte trăsătura pătimitoare contrar firii şi lui Dumnezeu. Această împătimire este produsul voii noastre protivnice firii, a voii care alege arbitrar (a voii gnomice), care, prin neascultare de Dumnezeu, fie că dă frîu liber vreunui afect, fie că-l intensifică, nesatisfăcîndu-l numai în marginea strict necesară întreţinerii firii.

7. Iisus Hristos ne-a adus nu numai eliberarea de voinţa noastră arbitrară (gnomică), contrară firii, sau de împătimirea păcătoasă (ἐμπάθεια), ci ne-a dat şi puterea să ne eliberăm de afecte (τὸ παθητόν), ca pedeapsă (τὸ ἐπιτίμιον), intrată în fire după cădere, sau ca urmare a păcatului. Aceasta se va înfăptui deplin în viaţa viitoare, după pilda şi din puterea trupului înviat al lui Hristos. În viaţa pămîntească le putem slăbi numai. La lumina lui Hristos putem distinge clar între păcat, şi urmarea păcatului. Ceea ce a luat Iisus prin naşterea Sa ca om din firea noastră este totalitatea afectelor ireproşabile, ca urmare a păcatului ce ţine de fire, în vederea existenţei ei pămînteşti ; ceea ce avem noi în plus prin naşterea din trup e păcatul. În Hristos însuşi prin suportarea de bunăvoie a morţii şi prin înviere, pedeapsa ca urmare a păcatului (τὸ ἐπιτίμιον) a fost înlăturată total. Dar în noi rămîne să se lucreze întîi înlăturarea păcatului şi apoi să înaintăm spre slăbirea afectelor (τὸ παθητόν), dobîndind nestricăciunea sufletului şi implicit progresul spre nestricăciunea trupului. Aci sfîntul Maxim rezumă ce spune sfîntul Grigorie Teologul în *Cuv. teol. 3,* cap. 20 ; P.G., 36, col. 100 C—101 C.

8. Prin firea dumnezeiască.

9. Prin firea omenească, deci cu adevărat, nu numai la părere.

pînea în chip silnic prin amăgire. De aceea, lucrînd ca un stăpîn în cele ale robului, adică dumnezeiește cele trupești, a arătat în cele trupești puterea nepătimitoare și prin fire stăpînitoare, care a desființat prin patimă stricăciunea și a procurat prin moarte viața nestricăcioasă. Și săvîrșind ca un rob cele ale Stăpînului, adică trupește cele dumnezeiești, a făcut arătată golirea (chenoza) cea negrăită, care a îndumnezeit prin trup pătimitor tot neamul omenesc devenit pămînt prin stricăciune. Lucrînd prin comunicarea acestor însușiri a adeverit clar firile, al căror ipostas El era, și lucrările naturale sau mișcările lor, a căror unire fără contopire era. Căci n-a primit împărțirea în cele două firi al căror ipostas era, odată ce corespunzător cu Sine însuși lucra în chip unitar și prin fiecare din cele făcute de El manifesta, deodată cu puterea dumnezeirii Sale, în chip nedespărțit, lucrarea trupului propriu. Căci El fiind unul, nimic nu era mai unitar ca El, nici mai unificator și mai păstrător al celor ale Lui, ca El. De aceea, Același era și Dumnezeu ce pătimea cu adevărat și om ce săvîrșea minuni cu adevărat, fiind ipostasul adevărat al unor firi adevărate, prin unire negrăită. Lucrînd prin acestea în comuniunea lor și corespunzător cu fiecare, Se arăta conservîndu-le cu adevărat necontopite și conservîndu-Se necontopit, odată ce a rămas prin fire nepătimitor și pătimitor, nemuritor și muritor, văzut și cugetat ca Cel ce Același era Dumnezeu prin fire și om prin fire.

Astfel, ca să spun după puterea mea, Stăpînul prin fire cinstește ascultarea și o trăiește prin pătimire, nu numai ca să mîntuiască prin ale Sale toată firea, curățindu-o de ceea ce e mai rău, ci și ca să guste ascultarea noastră, învățînd prin cercare cele ale noastre, Cel ce cuprinde prin fire toată cunoștința, descoperind cît ni se cere și cît ni se iartă în raport cu desăvîrșita ascultare, prin care aduce Tatălui pe cei mîntuiți, care se arată ca El prin puterea harului. Cît de mare și cît de înfricoșată e cu adevărat taina mîntuirii noastre! Ni se cere cît a făcut Acela prin fire ale noastre și ni se iartă cît a făcut Acela prin unire cu ale noastre, mai presus ca noi, cu condiția ca deprinderea voii noastre păcătoase să nu facă din neputința firii o materie a păcatului [10]. E

10. Iisus împlinește prin firea omenească atît cît putem împlini și noi prin fire, cu ajutorul Lui. Căci le-a cercat pe acestea pentru noi, ca să ne ceară și nouă să le biruim așa cum le-a biruit El. Iar cele ce nu le putem face ni se iartă prin cele ce le-a făcut El pentru noi prin unirea cu firea noastră, însă cu condiția ca deprinderea voii noastre cu păcatul să nu facă din slăbiciunea firii noastre o materie a păcatului. Adică ne iartă nu numai cele ce nu le putem face, ci și cele ce le putem face dar nu le facem, cu condiția să facem totuși niște eforturi ca să le împlinim, chiar dacă nu reușim totdeauna. Ni se cere să nu săvîrșim păcatul cu ușurință, cu pretextul că Hristos ne scutește, prin ceea ce a făcut El, de orice efort al nostru spre a nu păcătui. El a coborît pînă acolo încît a împlinit ascultarea noastră și a suferit pătimirea noastră ca să ne arate cum putem împlini și noi ascultarea și pătimirea cerută de la noi. Taina coborîrii Lui are și acest rost. Ea arată și în aceasta mărimea ei. Dumnezeu nu numai ne iartă, dar ne și dă pildă de cîte

vădit că acesta este gîndul marelui dascăl. Căci îl confirmă prin cele următoare : «Dacă lumina luminînd în întuneric, adică în lumea aceasta, a fost prigonită din pricina trupului ce-o acoperea de către celălalt întuneric, adică de cel rău şi ispititor, cu cît mai mult, întunericul, ca unul ce e mai slab ? Este oare de mirare dacă Acela, scăpînd cu totul,

---

putem face, coborînd El însuşi pînă la ele. Mărimea chenozei Lui trebuie să se arate nu numai în faptul că ne iartă, suferind pentru noi pînă şi moartea pe cruce, ci şi în faptul că ne arată ce putem înfăptui şi noi prin chenoză. El ne arată că însăşi chenoza este o mare forţă de ascultare şi de răbdare. Dacă El ca Dumnezeu S-a putut smeri atît de mult, oare nu ne putem smeri şi noi cu atît mai mult, dată fiind micimea noastră naturală ?

Avem aci un mare paradox : pe de o parte Hristos S-a putut smeri pînă la ascultarea cea mai totală a omului şi pînă la suportarea cu răbdare desăvîrşită a greutăţilor legate de firea Lui, fiindcă era şi Dumnezeu ; pe de alta, El ne indică în această ascultare şi în această suportare a pătimirii, tot ce e mai propriu omului. Omul se întîlneşte cu Dumnezeu tocmai întrucît acceptă în modul cel mai deplin statutul său adevărat de om. Stă în puterea lui să se smerească deplin în ascultare ; dar actualizînd această putere, sau în actualizarea ei, omul se întîlneşte cu Dumnezeu. El poate să se smerească total, pentru că nu face ceva mai presus de om, ci ceea ce este cel mai propriu omului. Dar nu se poate mîndri făcînd aceasta, pentru că Dumnezeu l-a înzestrat creîndu-l cu această însuşire. Întrucît numai Hristos a împlinit în mod deplin această ascultare, El S-a dovedit în acelaşi timp omul adevărat dar şi Dumnezeu. Dacă n-ar fi luat umanitatea întreagă, deci şi trupul ei adevărat, n-ar fi putut să Se manifeste nici ca Dumnezeu în toată puterea Sa prin realizarea smereniei. E şi aci o aluzie la origenism.

Prin aceasta sfîntul Maxim dă o explicare ortodoxă paradoxului constatat în Hristos şi de Karl Barth, care a spus că tocmai întrucît Cuvîntul S-a ascuns într-un om deplin şi nu S-a arătat în parte descoperit ca Dumnezeu, printr-o omenitate nedeplină, S-a făcut înţeles şi accesibil oamenilor : «Omul în care S-a ascuns Cuvîntul lui Dumnezeu şi prin aceasta S-a făcut înţeles, trebuie să fie întreg şi autentic om. Acoperămîntul trebuia să fie închis, incognito-ul trebuia să fie deplin. El trebuia să fie nu un revelator direct, nu trebuia să facă pe Dumnezeu Cuvîntul astfel înţeles, încît să fie întreaga apariţie a Sa, sau o mai mare sau o mai mică parte a Lui, o teofanie sesizabilă pentru oricine. Şi anume de aceea nu, pentru că tocmai întrucît n-ar fi fost în chip vădit om sau om întreg, n-ar fi avut organul prin care Se face înţeles Dumnezeu. El n-ar fi fost atunci revelator. Un supraom sau un spirit sau un înger, care ar revela pe Dumnezeu cel puţin în parte în mod direct, l-ar sustrage mai degrabă tocmai prin aceasta şi într-atîta înţelegerii». Aceasta «pentru că nici o altă creatură ca omul nu poate întîlni pe Dumnezeu». «De la om şi numai de acolo este vorbire, înţelegere, comunicare». «Dacă trebuia deci ca acoperămîntul asumat să reveleze cu adevărat pe Dumnezeu, dacă trebuia ca graniţa în faţa căreia ne aşează să fie totdeauna o poartă deschisă, aceasta trebuia să se întîmple aşa ca Dumnezeu, ascunzîndu-Şi divinitatea Sa pură, pentru a ne-o face accesibilă, să Se facă om, golindu-Se de «chipul dumnezeiesc» (Filip. 2, 6). «El trebuia să Se facă om pentru a ne atinge, pentru a ne întîlni ca Dumnezeu» (*Die Lehre von Wort Gottes, Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, München, Kaiser Verlag, 1927, p. 219—222).

Dar sfîntul Maxim precizează că Hristos descoperă prin umanitatea Sa pe Dumnezeu, întrucît ne prezintă umanitatea în care a eliberat trăsătura ei pătimitoare de împătimire şi a slăbit această trăsătură, ba chiar a eliberat firea noastră de această trăsătură, realizînd omul adevărat, cum nu o mai putea face nici un om după căderea în păcat. Iar eliberarea a făcut-o prin smerenia deplină, prin înfrînarea şi răbdarea duse pînă la capăt. Numai o astfel de umanitate realizată în autenticitatea ei deplină, în toată smerenia şi conştiinţa limitelor ei, este un mediu cu adevărat transparent al ipostasului său divin. În acest sens Hristos Se arăta făcînd cele omeneşti dumnezeieşte. În nepăcătuirea Lui din smerenie şi înfrînare în faţa graniţelor Sale de om se vede puterea dumnezeiască prin om. Nu-L poate revela pe Dumnezeu un om care se tăvăleşte cu plăcere în păcate, socotind că nu-l limitează nici o graniţă.

noi sîntem prinşi întrucîtva ? Căci pentru cei ce cugetă drept acestea, mai mult e prigonit El, decît sîntem prinşi noi».

5. La Epistola lui Dionisie, episcopul Atenei, către Gaius monahul : *«Cum zici că Iisus, Cel ce e mai presus de toate, e pus fiinţial în acelaşi rînd cu toţi oamenii ? Căci nu e numit aici om, ca Cel ce e Făcător al oamenilor, ci ca Cel ce e Însuşi, după fiinţa întreagă, cu adevărat om» (Epist. 4,* P.G. 3, 1071).

Fiindcă după înţelesul simplu al Sfintei Scripturi, Dumnezeu ca Făcător al tuturor e desemnat prin toate numirile celor făcute de El, ca nu cumva monahul Gaius să creadă că şi după întrupare Dumnezeu este numit om în sensul acesta, prin acestea marele Dionisie îl învaţă că Dumnezeul tuturor, Cel întrupat, nu are numai numirea simplă de om, ci este după fiinţa întreagă cu adevărat om.

Iar singura şi adevărata dovadă a acesteia este puterea care ţine după fire de constituţia ei şi căreia i se poate spune fără greşeală «lucrare naturală», fiind cea mai proprie şi cea mai dintîi caracteristică a unei naturi. Căci ea este mişcarea ce dă forma specifică naturii (εἰδοποιόν), fiind cea mai generală din toate însuşirile cuprinzătoare ce revine în mod natural firii. Fără ea nu este decît ceea ce nu e, întrucît numai ceea ce nu e nicidecum nu are, după acest mare dascăl, nici mişcare, nici subzistenţă (ὕπαρξιν). Foarte clar ne învaţă deci el că Dumnezeu cel întrupat nu a fost străin de nimic dintr-ale noastre decît de păcat (care de altfel nu aparţinea firii), declarîndu-L nu simplu om, ci om cu adevărat, după fiinţa întreagă. De aceea, continuînd, zice în cele următoare că şi numele Lui are un sens propriu, întrucît S-a făcut după fiinţă om. «Dar noi nu definim pe Iisus omeneşte», fiindcă nu-L dogmatizăm «om simplu», tăind unirea cea mai presus de înţelegere. Desigur, nu fiindcă e Făcătorul oamenilor dăm numele de om Celui ce, după fire fiind Dumnezeu, a luat cu adevărat fiinţa noastră (S-a substanţializat ca noi), ci fiinţial. «Dar nu e numai om», fiindcă acelaşi e şi Dumnezeu ; însă «nici numai suprafiinţial», fiindcă acelaşi e şi om. Căci nu e om simplu, nici Dumnezeu gol, ci e om cu adevărat Prea-iubitorul de oameni. Fiindcă din dor nesfîrşit după oameni S-a făcut cu adevărat Cel ce există prin fire însuşi cel iubit (dorit), fără să pătimească ceva în fiinţa proprie prin deşertarea cea negrăită şi fără să schimbe sau să reducă întrucîtva, prin primirea cea neînţeleasă, integritatea firii omeneşti, căreia Cuvîntul i S-a făcut, în sens propriu, temei de constituire. Căci deşi aceasta s-a făcut «mai presus de oameni», fiindcă s-a petrecut dumnezeieşte, fără bărbat, s-a făcut şi «după oameni», fiindcă s-a petrecut omeneşte, prin legea zămislirii şi dezvoltării în pîntece femeiesc. «Şi a luat din

ființa oamenilor ființă Cel mai presus de ființă». Căci nu a produs numai în noi nălucirea că ar avea în Sine o formă trupească, după aiurelile maniheilor, nici n-a adus cu Sine din cer un trup consubstanțial, după poveștile lui Apolinarie. Ci după ființa întreagă S-a făcut cu adevărat om, adică prin primirea trupului străbătut de suflet mintal, pe care l-a unit cu Sine după ipostas.

5 a. «Cu toate acestea, Cel pururea supraființial este supraplin de supraființialitate». Căci nu S-a subordonat firii (omenești) făcîndu-Se om; dimpotrivă, mai de grabă a ridicat la Sine firea, făcînd-o o altă taină, iar El rămînînd cu totul necuprins. Și întruparea Sa, care a avut o origine supraființială, a arătat-o ca fiind mai necuprinsă decît orice taină. Peste tot El a devenit cu atît mai comprehensibil prin întrupare, cu cît S-a arătat prin ea mai necuprins [11]. «Căci e ascuns și după arătare», zice dascălul, sau, ca să spun mai dumnezeiește, și în arătare. «Fiindcă misterul lui Iisus rămîne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci chiar spus, rămîne negrăit și chiar înțeles, rămîne necunoscut» (*Ep.* 3; P.G. 3, 1069). Ce ar putea dovedi mai mult ca aceasta supraființialitatea divină, care-și păstrează chiar în arătare ascunsul, în cuvînt negrăitul și în fața minții (cugetătoare) necunoștibilitatea în sens de depășire, ba mai mult, în coborîrea în ființă (în substanțializare) supraființialitatea. «Căci prin abundența ei, chiar coborînd cu adevărat în ființă, S-a făcut ființă într-un chip mai presus de ființă. El a înnoit adică legile naturale ale facerii, făcîndu-Se om cu adevărat fără sămînța speciei din bărbat. O arată aceasta Fecioara, care

11. Sfîntul Maxim dezvoltă ideea că Hristos e om adevărat, precizînd că El are o fire omenească înzestrată cu lucrarea ei naturală. Căci «fără lucrare nu e decît ceea ce nu există». Însă prin faptul că nu S-a supus firii omenești în starea ei de împătimire, ci a ridicat-o la Sine, a făcut-o cu atît mai străvezie cu cît era mai deplin omenească. Sau prin întrupare pe de o parte S-a acoperit de trup, pe de alta S-a făcut străveziu prin trup. La fel prin toate faptele omenești, pe de o parte S-a ascuns, întrucît erau omenești, pe de alta S-a făcut străveziu, întrucît, rămînînd în granițele adevărate ale firii limitate, nu căuta să o lărgească supunîndu-Se afectelor, ci le biruia pe acestea. «Peste tot El S-a făcut cu atît mai cunoscut prin întrupare, cu cît S-a arătat mai necuprins (de firea omenească)». «Căci S-a ascuns și prin arătare», zice Dionisie Areopagitul, sau S-a arătat și sub acoperămînt. Căci chiar în faptul arătării ca om se arăta ascunzimea (se făcea străvezie dumnezeirea). E ascuns sub acoperămîntul Său omenesc, dar se vede că Cel ascuns e mai presus de om, sau nu e numai om. «Fiindcă prin taina Sa Iisus rămîne ascuns și nu poate fi scos la iveală nici de cuvînt, nici de minte, ci, chiar spus, rămîne negrăit și chiar cunoscut, rămîne necunoscut» (*Ep.* 3; P. G. 3, 1069). Misterul ține de Dumnezeu, Care nu poate fi hotărnicit, în adîncimea Lui, de arătarea omenească. Dar revelarea Lui ca mister și înțelegerea Lui ca mister inepuizabil e prilejuită de acoperămîntul omenescului Său. Numai prin umanitatea Lui îl cunoaștem că e Dumnezeu, dar și că nu-L cunoaștem ca atare în mod deplin. În general numai prin om Se poate cunoaște, numai prin om Se poate revela Dumnezeu, dar în același timp numai prin El Se cunoaște ca neputînd fi cunoscut, descoperit și Se revelează ca mister înfinit. Prin aceasta sfîntul Maxim a arătat și îndreptățirea icoanei pe care iconoclasmul inspirat de origenism o refuza.

naşte în chip suprafiresc pe Cuvîntul cel mai presus de fiinţă, fără bărbat, din sîngele ei feciorelnic, în mod omenesc plăsmuindu-L printr-o rînduială străină de fire.

5 b. «Şi lucra mai presus de om cele omeneşti», schimba prin paşii Săi firea elementelor, fără schimbare. O arată aceasta limpede apa nestatornică ce susţine, fără să cedeze, greutatea picioarelor materiale şi pămînteşti, rămînînd printr-o putere mai presus de fire nedesfăcută (ἀδιάχυτον). Căci umbla cu adevărat cu picioarele uscate, ce aveau un volum corporal şi o greutate materială, pe apa fluidă şi nestatornică, trecînd pe mare ca pe uscat şi arătînd prin această umblare, deodată cu puterea dumnezeirii Sale şi nedespărţită de ea, lucrarea naturală a trupului ; căci mişcarea aceasta de trecere aparţinea prin fire trupului, şi nu dumnezeirii suprainfinite şi suprafiinţiale, unită cu El după ipostas. Căci odată ce Cuvîntul mai presus de fiinţă Şi-a luat o fiinţă (S-a substanţializat) în mod omenesc, El avea ca proprie Lui, împreună cu fiinţa umană, şi micimea fiinţei ce-L caracteriza în mod general ca om şi arăta forma speciei în chip natural prin toate cele ce le lucra ca om. Fiindcă S-a făcut cu adevărat om, respirînd, grăind, umblînd, mişcîndu-Şi mîinile, folosindu-Se în mod firesc de simţuri pentru perceperea lucrurilor sensibile, flămînzind, însetînd, mîncînd, dormind, ostenind, lăcrimînd, agonizînd, deşi era Puterea de sine subzistentă, şi în general făcînd toate celelalte prin care, lucrînd liber, mişca firea asumată, aşa cum mişcă sufletul în chip natural trupul unit cu el. Căci firea aceasta devenise şi se numea cu adevărat a Lui, sau, vorbind propriu, El însuşi S-a făcut ceea ce este în mod real şi firea, şi a împlinit, în afară de orice nălucire, iconomia cea pentru noi.

5 c. Deci n-a suprimat lucrarea constitutivă a fiinţei celei primite, precum nici însăşi fiinţa, potrivit cu ceea ce zice învăţătorul : «S-a făcut fiinţă în chip mai presus de fiinţă şi lucra cele ale omului mai presus de om». Deci a arătat în amîndouă noutatea modurilor cu păstrarea raţiunilor naturale, fără de care nimic din cele ce există nu e ceea ce e. Iar dacă am zice că negaţia prin depăşire cuprinde pe de o parte afirmaţia fiinţei asumate, pe de alta, înlăturarea lucrării ei constitutive, prin ce raţiune am arăta că această negaţie prin depăşire, aplicabilă amîndurora, indică existenţa celei dintîi şi înlăturarea celei de a doua ? [12] Sau iarăşi, dacă, pe motiv că firea primită nu se mişcă de sine,

12. Cei ce spuneau că în Hristos nu este decît o singură lucrare, cea dumnezeiască, declarau că acest fapt rezultă din negarea în sens de depăşire a ceea ce este omenesc în Iisus. (Era şi în această afirmare o influenţă origenistă). De pildă, din expresii ca acestea : Iisus nu e om, Iisus nu lucrează omeneşte, fiind mai presus de om şi lucrînd supraomeneşte, sau lucrînd cele omeneşti dumnezeieşte, ei deduceau că asemenea negaţiuni prin depăşire recunosc firea omenească în Hristos, dar neagă lucrarea omenească.

fiind mişcată cu adevărat de dumnezeirea unită cu ea după ipostas, înlăturăm şi mişcarea ei constitutivă, prin aceasta vom suprima şi fiinţa însăşi, ca una ce nu subzistă în ipostas propriu, adică de sine, ci are existenţa în Dumnezeu Cuvîntul, Care i-a dat cu adevărat fiinţa. Căci avem aceeaşi cauză pentru suprimarea amîndurora. Aşadar vom mărturisi, împreună cu firea, şi mişcarea, fără de care nu este nici fire, cunoscînd că altceva este raţiunea existenţei şi altceva modul existenţei, prima indicînd firea, al doilea, iconomia [13]. Întîlnirea acestora, desăvîrşind marea taină a învăţăturii suprafireşti despre firile lui Iisus, a salvat deodată atît deosebirea lucrărilor cît şi unirea lor, cea dintîi putîndu-se contempla în chip nedespărţit în raţiunea naturală a celor unite, cea de a doua cunoscîndu-se în chip necontopit în modul unitar al celor săvîrşite. Căci ce va fi şi unde şi cum o fire pustie de puterea ei constitutivă ? Pentru că ceea ce nu are peste tot nici o putere, nici nu este ceva şi nici nu poate fi afirmat, zice acest mare dascăl. Iar dacă acestea nu au nici un sens, trebuie să mărturisim cu cucernicie atît firile lui Hristos, al căror ipostas este El, cît şi lucrările Lui naturale, a căror unire adevărată este El după amîndouă firile ; El însuşi lucra prin lucrarea trupului propriu în chip unic sau unitar şi arăta prin toate deodată cu ea puterea dumnezeiască, în mod nedespărţit. Căci cum va fi Dumnezeu prin fire şi iarăşi om prin fire Acelaşi, dacă nu are fără ştirbire ceea ce aparţine amîndurora ? Cum se va cunoaşte ce şi cine este, dacă nu se adevereşte prin cele ce lucrează în mod natural ceea ce este fără să se schimbe ? Şi cum se va adeveri ca unul în cele din care, în care şi care este, dacă rămîne nemişcat şi nelucrător ?

5 d. Deci S-a făcut fiinţă într-un mod mai presus de fiinţă, dînd firii un alt principiu (o altă sursă) al facerii şi naşterii, concepîndu-Şi ca o sămînţă propriul trup, iar născîndu-Se, S-a făcut celei ce-L năştea pecete a fecioriei, arătînd cu privire la ea la fel de adevărate cele ce se con-

---

Sfîntul Maxim observă însă : Dar negaţia aceasta în sens de depăşire se referă şi la firea omenească şi la lucrarea omenească. Dacă e aşa, cum putem dovedi că, aplicată firii omeneşti, nu înseamnă negarea ei, dar aplicată lucrării omeneşti înseamnă negarea ei ? La urma urmelor, o negare în sens de depăşire aplicăm şi fiinţei dumnezeieşti şi lucrărilor ei, fără ca aceasta să însemne negare în sens propriu. În ce priveşte fiinţa omenească, suprafiinţialitatea divină, coborînd în fiinţă (în actul de substanţializare), s-a făcut fiinţă într-un mod mai presus de fiinţă, adică a adus la existenţă o fiinţă creată, într-un mod mai presus de fiinţă. Firea omenească a lui Iisus are un temei în suprafiinţialitatea divină, nu în legea omenească. De aceea e negată în sens de depăşire. Iar lucrările omeneşti ale lui Iisus erau săvîrşite de ipostasul Lui divin, care «mişca firea asumată aşa cum mişcă sufletul în chip natural trupul unit cu el». De aceea se foloseşte uneori referitor la ele negaţia în sens de depăşire. Fiul lui Dumnezeu făcîndu-Se om nu S-a supus firii, ci a ridicat la Sine firea, dar nu a suprimat-o nici pe ea, nici lucrările ei, ci le-a dat în Sine supremul factor de formare şi de punere în mişcare a ei.

13. Raţiunea firii omeneşti indică existenţa ei în baza creaţiei, modul existenţei ei în Hristos indică zămislirea mai presus de fire în vederea mîntuirii.

trazic şi nu se amestecă. Căci aceeaşi e şi Fecioară şi Maică, înnoind firea prin întîlnirea celor opuse. Pentru că fecioria şi naşterea sînt din cele ce se opun, neputînd cineva născoci prin fire o împreunare a lor. Dar aci, Fecioara e cu adevărat şi Născătoare de Dumnezeu, zămislind şi născînd în chip suprafiresc ca pe o sămînţă Cuvîntul cel mai presus de fire, dacă cea care a născut e în sens propriu Maica Celui ce S-a semănat şi S-a zămislit în ea.

Şi lucra ale omului mai presus de om, arătînd într-o unire supremă lucrarea omenească concrescută (συμφυῖσαν) cu puterea dumnezeiască. Pentru că şi firea (omenească) era întrepătrunsă în întregime de firea dumnezeiască (περιχεχώρηκε), fiind unită în mod necontopit cu aceea, şi neavînd nicidecum ceva dezlegat (ἀπόλυτον) şi despărţit de dumnezeirea unită cu ea după ipostas [14]. Căci Cuvîntul cel mai presus de fiinţă, însuşindu-Şi (substanţializînd) pentru noi fiinţa noastră, a unit cu afirmarea firii negarea prin depăşire a atributelor ei naturale şi S-a făcut om, unind modul cel mai presus de fire al felului de a exista cu raţiunea existenţei firii. Aceasta ca să adeverească, pe de o parte firea, ca neprimind în noutatea modurilor nici o prefacere în ce priveşte raţiunea ei, iar pe de alta să arate puterea suprainfinită ca făcîndu-se de asemenea cunoscută în săvîrşirea celor contrare. Căci prin puterea Sa El a făcut pătimirile (neputinţele) firii fapte ale voinţei Sale, nu cum sînt la noi efecte ale necesităţii naturale. Pentru că, invers de cum e la noi, a arătat elementul pătimitor, aflător în noi prin fire, mişcat în Sine de libertatea voii, pe cînd în noi el obşnuieşte să mişte voia [15]. Aceasta

14. Unirea celor contrare se arată nu numai în formarea trupului real, dar în mod mai presus de cel natural, ci şi în calitatea de Maică şi de Fecioară a Născătoarei de Dumnezeu. Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se a respectat raţiunea firii omeneşti, dar a înnoit modul venirii ei la existenţă. Păstrarea raţiunilor firilor Lui şi a lucrărilor lor se îmbină cu unirea lor, datorită unităţii de ipostas a Celui ce le uneşte în Sine şi lucrează prin ele. La urma urmelor toate se reduc la El ca ipostas. Din El provin raţiunile celor distincte de firea şi de lucrarea lui dumnezeiască şi modul lor de a lucra. Pentru ce nu le-ar putea uni şi n-ar putea lucra prin ele într-un mod mai unitar? Între firea omenească creată şi firea dumnezeiască din care cea dintîi îşi ia puterea existenţei nu e o contrazicere care să facă imposibilă unirea lor fără confuzie şi Cel ce Se foloseşte distinct de lucrarea fiecăreia din ele de ce nu S-ar putea folosi şi de o unire mai intimă a lucrărilor lor? De ce n-ar fi putut uni raţiunea firii create cu un mod nou, «mai presus de fire», în ce priveşte aducerea ei la existenţă?

15. Afectele intrate în firea noastră după cădere au devenit, din necesităţi ale firii (din semne ale slăbirii ei), fapte ale voinţei în Hristos. El Şi le-a însuşit de bunăvoie. S-a coborît la ele şi a acceptat suportarea lor prin voinţă ca să le biruiască. Coborîrea şi puterea coincid la El. A acceptat firea aşa cum a ajuns ea după păcat, ca să o înalţe prin însăşi coborîrea Sa benevolă. Prin aceasta ne dă şi nouă putere de a le suporta voluntar, punînd stăpînire asupra lor. Ne-a dat putere de a le suporta smerindu-ne, sau ascultînd de Dumnezeu. Firea noastră nu e condamnată la o subordonare de nebiruit sub aceste necesităţi. Ea îşi poate recîştiga libertatea ajutată de Dumnezeu cel coborît la ea cu voia. Fiul lui Dumnezeu a creat-o pentru libertate şi tot El aduce în ea, unind-o cu ipostasul Său divin, din nou libertatea. Dar nu o aduce la libertate fără un efort al ei de a redeveni liberă, ci recîştigîndu-şi puterea libertăţii prin smerirea faţă de Dumnezeu.

explicînd-o învățătorul în cele următoare zice: «Cine ar mai putea aminti și celelalte care sînt foarte multe? Cel ce ar privi dumnezeiește prin ele ar cunoaște mai presus de înțelegere că și cele ce se afirmă despre omenitatea lui Iisus au înțelesul unei negații în sens de depășire». Căci Cuvîntul cel mai presus de ființă, primind prin zămislirea cea negrăită toate ale firii împreună cu firea, nu avea nici un atribut omenesc, afirmat prin rațiunea naturală, care să nu fie și dumnezeiesc, adică negat prin modul cel mai presus de fire. Dar cunoștința acestora e mai presus de înțelegere; ca una ce nu poate fi demonstrată, e percepută numai de credința celor ce venerează sincer taina lui Hristos.

Înțelesul concentrat al acestei taine, redîndu-l, învățătorul zice: «De fapt, ca să spunem pe scurt, nu era nici om», deoarece era prin fire slobod de necesitatea firii, nefiind supus legii nașterii, proprie nouă. Dar, «nu pentru că n-ar fi fost om», căci era cu adevărat om, după întreaga ființă, purtînd atributele noastre naturale, «ci pentru că fiind dintre oameni», ca unul ce era de o ființă cu noi, fiind ceea ce sîntem și noi, om după fire, «era dincolo de oameni», prin noutatea modurilor, circumscriind firea [16], ceea ce nu putem face noi. «Și cu adevărat S-a făcut om mai presus de om», unind întreolaltă în chip neștirbit modurile mai presus de fire și rațiunile cele după fire. Astfel celor ce le era cu neputință să se împreune, S-a făcut El, Căruia nimic nu-I este cu neputință, unire adevărată, nelucrînd prin nici una din cele două, al căror ipostas era, în mod separat de cealaltă, ci mai degrabă adeverind prin fiecare pe cealaltă. Căci fiind amîndouă cu adevărat, ca Dumnezeu mișca propria Sa omenitate, iar ca om manifesta propria Sa dumnezeire. Ca să spun așa, pătimea dumnezeiește, căci pătimea de bunăvoie, odată ce nu era simplu om, și săvîrșea minuni omenește, căci le săvîrșea prin trup, odată ce nu era Dumnezeu gol (γυμνός). Încît patimile Lui erau mi-

16. În sensul acesta se poate spune despre Iisus că nu era om, dar în sens de depășire, ca unul ce era mai presus de om, sau de necesitatea afectelor și a păcatului, sau ca unul ce a revenit la starea de om adevărat, liber de necesități, prin noutatea modului. El a pus hotare firii ca entitate supusă unor necesități. Ea nu mai are o putere rigidă asupra noastră. Ea devine flexibilă pentru acțiunea noastră, care reprezintă modul nou de a ne folosi de ea, mod adus de Hristos. Unind rațiunea firii cu modul mai presus de fire al activării ei, El a păstrat rațiunea firii, dar a ridicat-o în planul flexibil al libertății, a făcut-o să nu se mai simtă singură, de sine, ci invadată de puterile dumnezeiești. Nu mai are atotputernicie asupra omului. Omul e liber față de ea. Dar e liber față de o fire căzută. El se poate realiza ca om adevărat, creat pentru largul infinității dumnezeiești, plin de nenumărate posibilități. În cap. 6 din această scriere sfîntul Maxim explică «circumscrierea» ca «îmbrățișare mîntuitoare» a firii noastre de către Fiul lui Dumnezeu în așa fel că ea nici nu mai vrea să se cunoască din ea însăși, ci din Cel ce o îmbrățișează (o circumscrie). A se vedea aceasta și la nota 33. Circumscrierea trupului lui Hristos, cu toată prezența dumnezeirii în el, au susținut-o și apărătorii icoanelor împotriva iconomachilor. (A se vedea: Pr. D. Stăniloae, *Hristologie și iconologie în disputa din sec. 8—9*, în «Studii teologice», nr. 1—4, 1979). Circumscrierea firii înseamnă pe de o parte că natura umană nu e realitatea infinită supremă, pe de alta că e învăluită de dumnezeirea infinită a lui Hristos, devenind un transparent al aceleia.

nunate fiind înnoite prin puterea dumnezeiască, cea după fire, a Celui ce pătimea, iar minunile Lui era pătimite, fiind săvîrșite prin puterea pătimitoare, cea după fire, a trupului celui ce le săvîrșea [17]. Aceasta știind-o învățătorul, zice : «În sfîrșit, săvîrșea cele dumnezeiești, nu ca Dumnezeu», adică nu numai dumnezeiește, despărțite de trup, căci nu era numai mai presus de ființă ; «nici cele omenești, ca om», adică nu numai trupește, despărțite de dumnezeire, căci nu era numai om ; «ci întrucît era Dumnezeu înomenit, ne-a arătat vieţuirea printr-o lucrare nouă teandrică». Și de fapt Iubitorul de oameni, făcîndu-Se cu adevărat om prin asumarea trupului însufleţit mintal și în baza unirii neîmpiedicate înomenindu-Și lucrarea dumnezeiască prin unitatea de viață (τῇ συμφυιᾷ) cu cea omenească, a împlinit iconomia cea pentru noi în mod teandric, adică lucrînd deodată dumnezeiește și omenește, atît cele dumnezeiești cît și cele omenești, sau, mai limpede spus, manifestînd deodată o lucrare dumnezeiască și omenească.

5 e. Deci înțeleptul acesta afirmînd, prin negarea despărțirii celor dumnezeiești de cele omenești, unirea lor, nu a ignorat deosebirea dintre ele. Căci unirea, înlăturînd despărțirea, nu desființează deosebirea. Iar dacă modul unirii salvează raţiunea deosebirii, e o perifrază expresia Sfîntului, care indică printr-o numire adecvată lucrarea îndoită a lui Hristos cel îndoit după fire, odată ce prin unire nu se știrbește după fire și calitate în nici un fel raţiunea ființială a celor unite. Deci prin negarea extremelor nu afirma ceva mijlociu, cum cred unii [18]. Căci nu

17. Nelucrînd separat prin nici una din cele două firi, căci nu se putea separa ca ipostas unificator de nici una, adeverea prin fiecare pe cealaltă. Prin firea omenească făcea vădită pe cea dumnezeiască, deși nu era nici un gol în firea omenească prin care să răzbească la vedere descoperită cea dumnezeiască. Omenescul acoperea dumnezeirea Lui în întregime cu întregimea lui, dar în întregimea omenescului se străvedea dumnezeiescul, căci era un omenesc biruitor al păcatului și liber de neputințele necesității în asumarea liberă a acestor slăbiciuni. Făcea și minuni, care arătau și mai mult dumnezeirea, dar le făcea omenește, căci dumnezeirea nu se arăta în nici o lucrare a ei în mod descoperit. Dumnezeirea lucra minunile prin Duhul, Care Se arăta biruitor în acceptarea coborîrii depline, a renunțării la o așa zisă umanitate, care de fapt era subumană. Înseși pătimirile erau minunate prin modul lipsit de orice grijă de Sine în care le suporta și minunile erau pătimite căci apăreau din ascultarea și pătimirea liberă în care nu se mai simțea deloc omenescul, ca un zid de piatră între el și Dumnezeu.

18. Unirea atît de strînsă între lucrarea dumnezeiască și lucrarea sau pătimirea omenească e numită de Dionisie Areopagitul «lucrare teandrică». Nu e nicicînd vreo despărțire între o lucrare și alta, dar nedespărțirea nu e una cu contopirea. Lucrarea dumnezeiască e înomenită prin unirea ei intimă cu cea omenească. Expresia «lucrare teandrică» ne păzește de ideea că unirea celor două lucrări ar produce o lucrare mijlocie. Firile nu se pot suprima prin contopire. Dumnezeu nu a creat firea omenească pentru ca să o contopească apoi în firea Sa. Ea e respectată de El pentru veci. Deci și lucrarea ei, pe care ea a primit-o prin creație, nu prin vreo cădere oarecare în sens origenist. În aceasta stă taina neînțeleasă a concrescenței (συμφυΐας) fără contopire a celor două firi și lucrări. Lucrarea dumnezeiască se înomenește și cea omenească se îndumnezeiește în unirea lor, dar nici una nu-și pierde caracterul ei. În acest caz n-ar avea loc nici înomenirea lui Dumnezeu, nici îndumnezeirea omului. Unirea între Dumnezeu și om nu produce o entitate intermediară. Iubirea unește pe cei ce se iubesc și-i face să se imprime unul de chipul celuilalt, dar nu-i contopește.

e ceva mijlociu în Hristos ,afirmat prin negarea extremelor. Dacă a numit «nouă» lucrarea teandrică, aceasta e pentru că ea caracterizează taina cea nouă, a cărei raţiune este modul negrăit al unirii lor (τῆς συμφυΐας). Căci cine a cunoscut cum Se întrupează Dumnezeu, rămînînd Dumnezeu ? Şi cum rămînînd Dumnezeu adevărat este totodată om adevărat, arătîndu-Se pe Sine, ca fiind cu adevărat amîndouă într-o subzistenţă naturală şi prin fiecare din ele arătînd pe cealaltă, neschimbîndu-Se prin nici una din ele ? Acestea numai credinţa le cuprinde, cinstind prin tăcere pe Cuvîntul, Căruia nu-I corespunde prin fire nici o raţiune a celor create,

Iar dacă a numit-o «teandrică», aceasta nu pentru că e simplă, nici pentru că e un lucru compus, sau pentru că e numai a dumnezeirii goale prin fire, sau numai a omenităţii simple, sau pentru că e un atribut al unei firi compuse ce se află la mijlocul unor extreme, ci pentru că ea corespunde Dumnezeului întrupat, adică înomenit în mod deplin. Şi iarăşi nu e una, cum cred unii, pe motiv că nu s-ar putea înţelege altfel expresia «nouă» (lucrare teandrică) decît ca «una». Căci «noutatea» înseamnă calitate, nu cîtime. Altfel ar atrage după sine în chip necesar şi o singură fire de felul acesta. Dacă definiţia oricărei firi o constituie raţiunea lucrării ei fiinţiale, cel ce n-ar spune că aceasta e îndoită ar admite mituri cu centauri. Şi apoi dacă ar fi aşa, cel ce ar fi astfel avînd o singură lucrare — şi aceasta, naturală — cum ar putea săvîrşi cu ea minunile şi patimile, care se deosebesc întreolaltă prin raţiunea firii, fără să urmeze nici o privaţiune absenţei unei capacităţi a firii ? Căci nici una din existenţe nu poate înfăptui prin una şi aceeaşi lucrare cele contrare, fiind ţinută în marginile definiţiei şi ale raţiunii firii. De aceea nu e permis a spune că în Hristos e simplu o singură şi naturală lucrare a dumnezeirii şi a trupului, dacă dumnezeirea şi trupul nu sînt, după calitatea naturală, unul şi acelaşi lucru. Căci în acest caz ar fi şi o singură fire, iar Treimea ar deveni pătrime. Fiindcă nici după fire, nici după putere, nici după lucrare, nu S-a făcut, zice, una cu trupul. Pentru că prin nimic din ce e Fiul una cu Tatăl şi cu Duhul Sfînt pentru fiinţa cea una, nu S-a făcut una cu trupul din pricina unirii, chiar dacă l-a făcut pe acesta prin unirea cu Sine de viaţă făcător, deşi prin fire era muritor. Căci altfel S-ar fi arătat ca fiind de o fire schimbăcioasă şi schimbînd fiinţa trupului în ceea ce nu era, iar unirea făcîndu-l una după fire. Deci lucrarea teandrică să o înţelegem cum s-a arătat. Vieţuind potrivit cu ea, pentru noi nu pentru Sine, a înnoit firea prin cele mai presus de fire. Căci vieţuirea (πολιτεία) este viaţa trăită după legea firii. Iar Domnul, fiind îndoit în fire, pe drept cuvînt S-a arătat avînd o viaţă corespunzătoare legii dumnezeieşti şi omeneşti, îmbinată într-una (συγκεκροτημένον),

fără contopire ; o viaţă nouă şi ea, nu numai fiindcă era străină şi uimitoare celor de pe pământ şi necunoscută încă firii celor create, ci şi fiindcă era modul lucrării noi a Celui ce vieţuia în formă nouă.

Pe aceasta a numit-o poate teandrică cel ce a inventat un nume potrivit acestei taine, ca să arate modul comunicării de pe urma unirii negrăite. Căci comunicarea aceasta trece, prin reciprocitate, atributele naturale ale fiecărei părţi din Hristos celeilalte, fără prefacerea şi contopirea unei părţi în cealaltă, în ce priveşte raţiunea firii. Puterea tăietoare a sabiei înroşite în foc devine putere arzătoare, şi puterea arzătoare, putere tăietoare. Căci precum s-a unit focul cu fierul, aşa s-a unit şi puterea arzătoare a focului cu puterea tăietoare a fierului, şi fierul a devenit arzător prin unire cu focul, iar focul tăios, prin unirea cu fierul, dar în nici un fel nu pătimeşte nici una vreo prefacere în cealaltă prin comunicare de pe urma unirii, ci fiecare rămîne, şi după primirea însuşirii de la partea cu care s-a unit, necăzută de la însuşirea cea proprie după fire. Aşa şi în taina dumnezeieştii întrupări, dumnezeirea şi omenitatea s-au unit după ipostas, fără să iasă nici una din lucrarea sa naturală din cauza unirii, dar în acelaşi timp fără să aibă după unire desfăcută lucrarea ei şi distinctă de cea a firii cu care s-a unit şi cu care subzistă împreună. Căci în toată puterea de activitate a dumnezeirii Sale, Cuvîntul întrupat a avut, în baza unirii nedesfăcute, întrepătrunse (συμφοῖσαν), toată puterea pătimitoare a omenităţii Sale. Astfel Dumnezeu fiind, săvîrşea omeneşte minunile, împlinindu-le prin trupul prin fire pătimitor, şi om fiind suporta dumnezeieşte patimile firii, făcînd aceasta cu putere dumnezeiască. Mai bine zis le împlinea şi pe unele şi pe altele în chip teandric, ca Cel ce era deodată Dumnezeu şi om [19]. Prin patimi ne-a redat pe noi nouă înşine, arătîndu-ne ce-am devenit, iar prin minuni ne-a dat pe noi Sie Însuşi, dacă devenim ceea ce ne-a arătat [20]. Şi prin amîndouă ne-a confirmat adevărul celor din care, în

19. Expresia «lucrare teandrică» nu exprimă o lucrare unică a unei firi compuse din cea dumnezeiască şi cea omenească, căci noutatea ei exprimă o calitate, nu o citime, deci nu o singură lucrare. Dacă sînt două firi, trebuie să admitem şi două lucrări unite prin ipostasul unic care le săvîrşeşte. Dacă ar fi o singură lucrare, cum ar săvîrşi Hristos prin ea minuni, suportînd în acelaşi timp prin ea patimile ? Deci suferirea pătimirilor este şi ea teandrică, cum e şi săvîrşirea minunilor. Dacă s-ar socoti că e o singură lucrare, s-ar socoti că e şi o singură fire, căci nu există fire fără lucrare. Ar fi o fire rezultată din contopirea celor două firi. Şi în acest caz în Sfînta Treime ar apărea o a patra persoană cu o fire deosebită, sau persoana aceasta, identică cu Fiul cel întrupat, ar înceta să mai fie o persoană dumnezeiască nemaiavînd o fire dumnezeiască.

20. Unul şi acelaşi Hristos prin pătimirile pe care le-a biruit ne-a redat pe noi nouă înşine, scoţîndu-ne din robia lor şi făcîndu-ne stăpîni peste ele, sau liberi ; iar prin minuni ne-a dat pe noi Lui, ne-a făcut să ne unim cu El, ridicîndu-ne la o viaţă în Dumnezeu, ducînd pînă la capăt mîntuirea noastră. Prin patimi ne-a arătat ce am devenit, eliberîndu-ne de patimi ; prin minuni ne-a arătat ce putem deveni şi noi în viaţa viitoare, dacă mergem mai departe de la eliberarea de păcat la slăbirea afectelor prin unirea cu Cel care a înviat.

care și care era, ca singur adevărat și credincios, voind să-L mărturisim drept ceea ce este!

Pe Acesta avîndu-L modelat în lăuntrul Vostru, Voi cei sfințiți în cuvînt și viață, vă rog să-I imitați îndelunga răbdare, ca primind prezenta scriere, să vă arătați judecători blînzi ai celor cuprinse, biruind prin împreună pătimire lunecările slugii voastre, care nu așteaptă decît această răsplată a ascultării sale. Și faceți-vă mijlocitori ai împăcării mele cu El, înfăptuind pacea care întrece orice minte, a cărei Căpetenie este Însuși Mîntuitorul, Cel ce slobozește pe cei ce se tem de El de tulburarea patimilor prin deprinderea făptuitoare. Căci El e Părintele veacului viitor, născînd în Duh prin dragoste și cunoștință pe cei ce vor completa lumea de sus [21]. Lui I se cuvine slava, mărirea și stăpînirea, împreună cu Tatăl și cu Duhul Sfînt în veci. Amin!

21. Lumea de sus, care e completată de cei născuți în Duh de Hristos, e lumea celor eliberați de patimi. Ei sînt născuți de Hristos ca de Cel întîi născut la viața liberă de patimi și de afecte, la viața adevărată nepieritoare, sau nestricăcioasă. Ei formează lumea Duhului Sfînt, pentru că în ei locuiește Duhul libertății. Lumea aceea completată poate fi și lumea îngerilor liberi de patimile trupului. Dar poate fi și lumea unei vieți îmbogățite în cunoștință și în iubire de fiecare persoană înduhovnicită, căci fiecare aduce aportul ei la această îmbogățire. Ea trebuie să nu fie alcătuită nici dintr-un număr indefinit, nici din prea puțini. Douăzeci de frați într-o familie reprezintă o bogăție spirituală mai mare decît doi frați; dar un număr indefinit de frați e un număr prea mare pentru familiaritatea unei comunicări continue. Sfîntul Grigorie de Nyssa spune undeva că sfîrșitul lumii va veni cînd se va completa numărul celor ce vor face parte din lumea de sus.

Toate locurile de pînă aci (din prima parte din *Ambigua*) afirmă asumarea omenescului deplin de către Fiul lui Dumnezeu. Iar în tîlcuirea lor sfîntul Maxim aduce diferite temeiuri pentru dovedirea lucrării omenești în firea omenească asumată de Fiul lui Dumnezeu. Mai mult, insistă asupra faptului că numai prin această lucrare și pătimire Hristos a curățit firea noastră de caracterul ei pătimitor (de afecte), dîndu-ne exemplu să împlinim și noi ceea ce putem împlini și iertîndu-ne prin ceea ce a făcut peste puterea noastră, dar tot prin ea. Prin aceasta a arătat că lucrarea sau mișcarea firii omenești nu e păcătoasă în mod necesar, conform origenismului. Fiul lui Dumnezeu a putut face aceasta pentru că a luat caracterul nostru pătimitor de după păcat, dar n-a luat și împătimirea, a luat urmările păcatului, dar nu păcatul însuși, cum socoteau origeniștii că ar fi făcut Hristos dacă ar fi luat lucrarea omenească. După sfîntul Maxim chiar prin minuni se adeverește existența lucrării omenești în Hristos, căci nici una din cele două lucrări din Hristos nu se săvîrșește fără cealaltă. Cum ar săvîrși Hristos minunile fără să asocieze lucrarea prin trup la lucrarea Sa dumnezeiască?

PARTEA A DOUA

CĂTRE IOAN, ARHIEPISCOPUL CYZICULUI, MAXIM, BUCURIE ÎN DOMNUL!

Toți îi laudă, și poate pe drept cuvînt, din pricina iubirii de învățătură, pe cei ce doresc cu mai multă rîvnă cele bune și pe cei ce se străduiesc cu mai multă sîrguință în cunoașterea lor, pentru faptul că vin la dascălii cei mai buni și ai celor mai bune, și prin întrebări primesc, fără să se rușineze, cunoștința și știința lucrurilor pe care nu le cunosc, eliberîndu-se de neștiința și de defăimarea ce le vine de pe urma lor.

Dar pe Voi ce cuvînt V-ar putea lăuda după merit? Sau ce om va fi în stare să îmbrățișeze măcar cu gîndul mărimea virtuții Voastre? Căci sînteți păstor cercat al oilor cuvîntătoare și știți să le aduceți spre staulul de sus prin sunete de fluier duhovnicesc, ca unul ce ați luat mai înainte cunoștința tainică, altora inaccesibilă, a celor dumnezeiești, prin care îndreptați cu pricepere cîrma Bisericii lui Hristos, ce Vi s-a încredințat după vrednicie, ca pe a unei corăbii ce poartă povara credinței și podoaba vieții celei după Dumnezeu, spre limanul voii dumnezeiești, nevătămată de ispitele de pe marea vieții. Cu toate acestea nu socotiți lucru nedemn să întrebați, despre lucrurile ce Vă sînt cunoscute și al căror tîlcuitor sînteți rînduit de Dumnezeu, nu numai pe cei mai înțelepți, dacă undeva este cineva mai înalt ca Voi în cunoștință, ci și pe cei ce nu sînt vrednici de nimic, ba chiar sînt lipsiți de experiența oricărei învățături, în credința că veți afla ceva însemnat și de la cei neînsemnați. De aceea, primind și eu cinstita Voastră epistolă, care-mi poruncește să Vă trimit în scris înțelesul fiecărui pasaj, pentru Voi tainic, din cuvîntările sfîntului Grigorie Teologul, așa cum s-a lămurit cînd le-am studiat împreună, V-am admirat pe drept cuvînt, pentru virtutea Voastră și am lăudat strălucirea și înălțimea smereniei Voastre, vrednice de Hristos. Mai bine zis, am lăudat pe Domnul slăvit în tot felul prin Voi și în Voi, care V-a făcut pe voi și V-a hărăzit puterea de a Vă face vrednic de El și a arăta prin fapte și prin adevăr această putere înfrumusețată cu atributele Lui, pînă și mie, celui mic și de nimic vred-

nic, celui neînvățat și gol de orice virtute și cunoștință. Văzîndu-Vă deci cum V-ați smerit, m-am silit după putere să primesc porunca Voastră, de dragul Vostru nemaigîndindu-mă că voi fi socotit lipsit de smerenie de către cei mulți. Căci și Voi dăruiți celui ce așteaptă să primească răsplata prea iubită și prea plăcută a ascultării lui, rugăciunile Voastre stăruitoare, ca Hristos Dumnezeu, ajutorul ce stă gata pentru toți cei ce se tem de El, să Se facă însoțitor cuvîntului meu, mai bine zis să-mi dea, ca Cel ce e Cuvîntul ,tot cuvîntul Său, pentru a grăi totul cu evlavie.

Iar pe Voi care citiți, Vă rog să nu așteptați de la mine o rostire împodobită, neavînd cuvinte frumoase la auz și neștiind să le fac să răsune în perioade cu grijă întocmite. Căci nepricepîndu-mă în astfel de învățături și neavînd experiență în astfel de lucrări, voi socoti lucru mare și scump, de voi putea înfățișa în chip apropiat cugetarea acestui sfînt și mare dascăl, fie măcar și într-o expunere coborîtă fără să folosesc o exprimare bogată în explicări. Căci teologul acesta, precum știți, fiind scurt la cuvînt și adînc la înțeles, silește pe cel ce vrea să redea mai simplu intenția lui, chiar dacă e mare orator și filosof, să se întindă mult. Dar mai ales pe mine, atît de nepriceput. Dar dacă rîvna iubirii de Dumnezeu V-ar mișca pe Voi să treceți cele scrise într-o expunere mai scurtă și mai armonioasă, sau chiar să îndreptați tot înțelesul arătîndu-l mai înalt, veți lua ca plată desăvîrșită rugăciunile acestui purtător-de-Dumnezeu către Stăpînul tuturor, ca unul ce n-ați suferit să fie cugetările lui dumnezeiești și mai presus de fire coborîte în expuneri nereușite și inferioare.

Deci, dînd ascultare epistolei Voastre, am pus în scris înțelesul fiecărui pasagiu, rugîndu-Vă să fiți judecător blînd și iubitor al celor spuse.

6. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Am grijă de mine ca de un împreună-lucrător și nu știu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de lanțurile care mă trag sau mă țin la pămînt*» (*Cuvîntare despre iubirea de săraci*, cap. 7; P.G. 35, col, 865).

Acest fericit bărbat n-a înțeles același lucru prin «a fi tras» și «ținut». Să ții seama de aceasta, prea încercate, dacă te străduiești să înțelegi ceva demn de cugetarea lui înaltă. Căci ar apărea ca unul ce folosește vorbe de prisos și nu leagă un înțeles de cuvinte, dacă nu admitem că pune în fiecare cuvînt sensul cuvenit, știind astfel să călăuzească în tot felul pe învățăcei spre cele atotbune și folositoare. Nu face deci așa. El dă fiecărui sens înțelept cuvîntul potrivit și în fiecare

cuvînt înalt pune un înţeles şi mai înalt, ca ceea ce e înalt să se vestească prin ceva tot înalt şi astfel să se descopere întrucîtva, prin amîndouă, măreţia unui adevăr necunoscut mai înainte celor mulţi.

Ca să se facă mai lămurită întreaga enigmă a celor spuse, vom lua în cercetare înseşi cuvintele fericitului: «Am grijă de mine, zice, ca de un împreună lucrător, şi nu ştiu cum să fug de răscoală, sau cum să nu cad de la Dumnezeu, îngreuiat de legăturile ce mă trag sau mă ţin la pămînt». Spunînd aceasta , nu vorbeşte desigur despre sine, ci prin sine despre ceea ce-i comun omenescului, ştiind că tot cel ce iubeşte mîntuirea stăruie sau în făptuire sau în contemplaţie. Căci fără virtute şi cunoştinţă n-a putut nciodată nimenea să dobîndească mîntuirea. Deci dacă m-am făcut, zice, unul dintre cei ce şed lîngă Dumnezeu prin contemplaţie şi se desfată de frumuseţea fericită, dobîndind cu desăvîrşire pacea şi sfinţenia, ca unul ce m-am făcut pe mine însumi simplu pentru Dumnezeu, prin unitatea neîmpărţită a dispoziţiei voinţei mele, mi-am imprimat după cuviinţă raţiunea în puterile iraţionale ale sufletului şi le-am închinat şi supus pe acestea prin raţiune minţii. E vorba de iuţime şi de poftă, dintre care pe cea dintîi a prefăcut-o în iubire, iar pe cea de a doua în bucurie. Căci e propriu bucuriei să salte cu cuviinţă dumnezeiască şi să se veselească, cum sălta în pîntece Ioan, marele Înaintemergător şi vestitor al adevărului, sau împăratul David, cînd a dat locaş de odihnă chivotului lui Israel.

Pentru că în pîntece sîntem şi noi şi Dumnezeu-Cuvîntul, Făcătorul şi Stăpînul tuturor, cît ne aflăm în starea vieţii de aici (deşi e greu cuvîntul şi neobişnuit celor morţi, dar e adevărat). Căci Acesta Se întrezăreşte în mod neclar, ca din pîntece, şi abia licărind în lumea aceasta sensibilă şi aceasta numai celor ce văd în duh ca Ioan, iar noi străvedem Logosul (Raţiunea) ascuns în făpturi, numai în parte, din învelişul nostru material, ca dintr-un pîntece. Şi aceasta numai dacă avem parte de harurile lui Ioan. Căci în comparaţie cu slava negrăită a veacului ce va să fie, cu strălucirea şi cu ceea ce are propriu acel veac, viaţa de acum, învăluită de întuneric, nu se deosebeşte întru nimic de un pîntece, în care pentru noi, cei prunci la înţelegere, a primit să ducă o existenţă de prunc şi Dumnezeu-Cuvîntul din iubirea Sa de oameni, cu toate că e desăvîrşit şi mai mult ca desăvîrşit [22].

22. Cît sîntem în trupul şi în lumea sensibilă de aici, nu vedem clar raţiunea complexă a trupului şi raţiunile depline ale lucrurilor şi deci nu vedem nici pe Logosul sau pe Cuvîntul aflat în ele ca într-un pîntece, ca un Cuvînt care a pus în ele raţiunile sau cuvintele Sale şi stă la temelia lor. Dar nu vedem nici în propria noastră raţiune sau în ipostasul nostru, de cuvînt cuvîntător, în mod clar, chipul supremei Raţiuni sau al Cuvîntului cuvîntător, Care ne-a creat şi ne susţine şi pe noi ca o astfel de raţiune sau cuvînt. Eu sînt pe de o parte chipul Raţiunii sau al Cuvîntului cuvîntător, pe de alta, un alt Ioan Înaintemergătorul care vede în lume ca într-un pîntece pe Cuvîntul şi saltă la cunoaşterea prezenţei Lui în acest pîntece.

Deci dacă, precum s-a spus, am devenit astfel, şi am atins, pe cît e cu putinţă fiinţelor umane în această viaţă, cea mai înaltă culme dumnezeiască, dar neglijez deprinderea vieţuirii deiforme, aplecîndu-mă de bunăvoie spre mîngîierile trupului, am fost tras de povara lanţurilor, adică de griji, şi am căzut de la Dumnezeu, întorcînd grija şi căutarea, care trebuie să se îndrepte numai spre împărăţia cerurilor, spre ceea ce nu-i îngăduit, adică spre viaţa pămîntească, şi răbdînd să fiu dus de simţuri în loc de a fi dus cu mintea spre Dumnezeu.

Iar dacă sînt înarmat prin făptuire pentru lupta împotriva patimilor, dar încă n-am scăpat deplin de cursele vrăjmaşilor ce vor să mă prindă prin ele şi îngădui trupului mîngîieri fără dreapta-socoteală, e vădit că sînt reţinut de el, ca unul ce am ales afecţiunea faţă de el, în loc să aleg despărţirea de el prin virtute.

Deci e tras contemplativul, ajuns la o detaşare de trup prin deprindere, cînd neglijează vederile dumnezeieşti, şi e reţinut făptuitorul care se luptă cu trupul, cînd cedează în lupta faţă de el şi alege în locul ostenelilor pentru virtute, care e libertatea sufletului, robia patimilor [23].

Pe drumul spre cunoaşterea mea ca raţiune mai vădită, deci ca chip al Logosului, sau al cunoaşterii mai vădite a Logosului care a pus raţiunile sau cuvintele Sale în raţionalitatea lumii, eu trebuie să imprim raţiunea mea în mînie şi în poftă, ca puteri iraţionale ale sufletului, şi să le prefac în iubire şi dorire de cele bune, adunîndule în mintea ce se scufundă în intimitatea lui Dumnezeu.

Pe măsură ce se impune în mine mai mult raţiunea, pe măsură ce cuvîntul meu îşi regăseşte mai mult funcţia comunicantă, neînşelătoare a celorlalţi şi neînchizătoare a mea în izolarea proprie, şi pe măsură ce descopăr mai mult raţionalitatea lumii sau cuvintele ce mi le spune prin ea Logosul sau Cuvîntul dumnezeiesc, nerămînînd alipit de suprafaţa lumii şi a trupului ce-mi satisface doar o sensibilitate neraţională, pe măsură ce văd în semenii mei mai mult chipurile ipostaziate ale Cuvîntului cuvîntător, care apelează la răspunsul meu, Logosul sau Cuvîntul dumnezeiesc iese mai mult la lumină din pîntecele lumii, al propriei mele persoane şi al celorlalte persoane.

23. Pe drumul indicat descris mai sus sînt două etape principale: cea a făptuirii, prin care omul se curăţeşte de patimi şi imprimă în viaţa sa virtuţile ca deprinderi raţionale, şi cea a contemplaţiei, sau a vederii clare a Logosului. Sfîntul Maxim cunoaşte trei puteri ale sufletului: raţiunea, iuţimea şi pofta. Iar deasupra lor este mintea. Mai bine zis raţiunea este puterea de cunoaştere analitică, distinctivă a minţii, pe cînd iuţimea şi pofta sînt puterile ce leagă sufletul fie de trup, fie de planul mai presus de fire care se deschide minţii. Mintea e cea care intuieşte neanalitic întregurile şi cele mai presus de lumea văzută. Raţiunea frînează iuţimea şi pofta şi le supune minţii. Cînd raţiunea nu face aceasta, frînarea acestora de către ea rămîne fără sens. Cînd a reuşit prin făptuire să supună aceste puteri minţii, dobîndind o voinţă nedivizată între bine şi rău, omul credincios s-a ridicat la treapta unei contemplaţii netulburate pline de simţire curată. Deci aceasta nu înseamnă o desfiinţare a iuţimii şi a poftei, ci o ridicare a celei dintîi la nivelul unei continui şi profunde iubiri a adevăratului Bine, şi la o bucurie curată de el. Iuţimea nu se mai aprinde alternativ de insuccese trecătoare; nici pofta nu se mai bucură de satisfacţii trecătoare şi superficiale.

După sfîntul Maxim iuţimea sau puterea irascibilă a sufletului şi pofta sau puterea lui profitoare nu sînt rele în ele însele, şi de aceea ele pot fi convertite în forţe ale binelui. «Afectele devin bune în cei ce se străduiesc, şi anume, atunci cînd desfăcîndule cu înţelepciune de lucrurile trupeşti, le folosesc spre cucerirea bunurilor cereşti. De pildă, pofta o pot preface în mişcarea unui dor spiritual după cele dumnezeieşti; plăcerea, în bucurie curată pentru conlucrarea de bună-voie a minţii, cu darurile dumnezeieşti» *(Quaest. ad Thalasium* I; P.G. 90, 296). Trupul poate fi pus în slujba acestor năzuinţe. De aceea în Noul Testament se desfiinţează tăierea-împrejur. Omul trebuie să

7. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Ce vrea Înțelepciunea cu mine și care este taina cea mare ? Oare nu vrea ca noi, care sîntem partea lui Dumnezeu și am curs de sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El, și neputința legată de noi să ne fie pedagog spre vrednicie, ca nu cumva să ne mîndrim din pricina vredniciei și fălindu-ne să disprețuim pe Făcător ?*» (Din *Cuv. 14 despre iubirea de săraci*, cap. 7 ; P.G. 35, 863 C).

Unii, citind aceste cuvinte și neașteptînd, precum se pare, nici o răsplată pentru osteneala căutării adevărului, se refugiază în învățăturile ușoare ale dogmelor elinești, ce le oferă multe prilejuri de fantezie. Ei spun că — după părerea lor — prin aceste cuvinte învățătorul ne dă să înțelegem unitatea de odinioară a ființelor raționale, potrivit căreia fiind de o fire cu Dumnezeu (συμφυεῖς), în El aveam petrecerea și locuința ; apoi ivindu-se mișcarea și împrăștiindu-se din aceasta în chip variat ființele raționale, L-au silit pe Dumnezeu să facă lumea aceasta corporală, ca să le lege de trupuri spre a le pedepsi pentru păcatele de mai înainte.

Dar ei nu-și dau seama că susțin lucruri imposibile și presupun cele necuvenite, precum va dovedi în continuare rațiunea adevărată.

Dumnezeirea este nemișcată, ca una ce e plinirea tuturor. Dar, tot ce a primit existența din nimic e în mișcare, fiind purtat numaidecît spre o țintă oarecare. Dacă-i așa și dacă tot ce se mișcă încă nu s-a oprit, întrucît nu și-a odihnit puterea mișcării din dorință prin atingerea țintei dorite (căci nimic altceva nu poate opri prin fire pe cel purtat de mișcare, decît lucrul acela, cînd se arată), urmează că tot ce se mișcă nu s-a oprit întrucît n-a ajuns la ultima țintă dorită, pentru că altfel ar însemna că nici ținta aceea spre care sînt purtate toate, arătîndu-se, nu poate opri mișcarea lor.

Deci, dacă aceia susțin că aceasta s-a petrecut cîndva și dacă ființele raționale s-au împrăștiat mișcîndu-se din reședința și petrecerea

---

taie de la sine numai necurăția, răutatea și neștiința și nu altceva al trupului, pentru că nimic din ale trupului «nu și-a luat ființa din aplicarea pătimașă a voii, ci toate își au originea în creațiunea dumnezeiască. Căci chiar nimic din cele proprii firii nu este necurat, avînd pe Dumnezeu drept cauză a lor» (*Op. cit.*, 27, P.G. 90, 360 A). Posibilitatea de convertire a puterilor sufletești iraționale în patimi rele sau în simțiri curate se explică din faptul că ele, spre deosebire de animale în care ele sînt exclusiv forță de apărare și de apetit a biosului, sînt în om inelul de legătură între spirit și trup, sau ele sînt comune trupului și spiritului. Cînd se activează pornind mai mult de la trup, ele sînt iraționale, vehemente și coboară pe om la o viață inferioară. Cînd legătura lor cu rațiunea e mai activă, atunci se dezvoltă mai mult ca iubire și bucurie a spiritului pentru valorile spirituale ale lui.

Sfîntul Maxim cunoaște două faze în înălțarea celui credincios spre Dumnezeu : starea făptuirii sau a dobîndirii virtuților prin fapte, și starea contemplativă care a treut peste starea făptuirii. Cel aflat în starea făptuirii poate fi reținut mereu în această stare dacă cedează în lupta cu ispitele, iar contemplativul poate fi tras în jos din starea lui, cînd neglijează contemplarea realității divine.

lor în Acela care e ultimul și singurul dorit, voi întreba, ca să nu lungesc vorba, unde e dovada că nu vor trebui să susțină că ființele raționale nu vor suporta cu necesitate aceleași căderi în aceleași situații la infinit? Căci nu e nici o rațiune care să împiedice ca cel ce a putut fi disprețuit o dată prin experiență, să poată fi mereu disprețuit. Dar ce ar putea fi mai jalnic decît a fi purtate astfel ființele raționale și a nu avea și spera nici o temelie nemișcată pentru fixarea lor în bine? [24]

Iar dacă ar spune că pot (să se oprească), dar nu vor, pentru faptul că au experiat și contrariul, în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubit prin fire sau în mod direct. Dar tot ce nu e pentru sine bun și vrednic de iubit și atrăgător al întregii mișcări nu e bine în sens propriu. Și de aceea nici nu atrage cu adevărat dorința celor ce se îndulcesc cu el și deci cei ce cugetă astfel trebuie să mulțumească răului că prin el au învățat ce se cuvine și au aflat ulterior că au să se fixeze în bine. Ba trebuie să spună că și facerea le e necesară, odată ce au cunoscut că le e de trebuință, ba chiar că le e mai de folos decît firea, fiindu-le învățătoare, cum zic, spre ceea ce le este de trebuință, ba chiar fiind mai-

24. Capitolul acesta este o masivă respingere a doctrinei platonic-origeniste. Mai întîi se expune în cîteva rînduri această doctrină. După ea ființele raționale sau sufletele au preexistat ca o unitate (henadă) încadrată în Dumnezeu, fiind de o fire cu El. Mișcîndu-se din această unitate, sau împrăștiindu-se, L-au obligat pe Dumnezeu să dea existență lumii corporale pentru a pedepsi sufletele pentru păcatul de mai înainte al împrăștierii lor.

Deci, după această doctrină mișcarea ființelor raționale a început înainte de facerea lumii (γένεσις) corporale. Iar mișcarea este una cu păcatul. Sfîntul Maxim afirmă mai întîi că dacă ființele raționale sînt de o ființă cu Dumnezeu, ele nu s-au putut mișca, pentru că Dumnezeu nu Se mișcă, neavînd ceva mai înalt spre care să Se miște, întrucît e plinătatea tuturor. Numai ceea ce își primește existența din nimic se află în mișcare, pînă ajunge la binele deplin, adică la Dumnezeu. Mișcarea se explică prin dorința de a ajunge la acel bine suprem. Cînd ele ajung la acel bine suprem, mișcarea lor încetează, pentru că dorința lor s-a satisfăcut întru totul. Deci dacă realitățile create sînt în mișcare, înseamnă că ele sînt create și că încă n-au ajuns la binele suprem dorit. Altfel ar însemna că nici acel bine nu poate satisface deplin dorința celor ce se mișcă, deci nu poate opri mișcarea lor.

Propriu-zis, în doctrina platonic-origenistă e implicată o anumită imperfecțiune a lui Dumnezeu care nu poate opri cu totul mișcarea celor ce se află în El sau au ajuns la El. Dumnezeul platonic-origenist nu e esențial deosebit de ființele raționale aflătoare în El, sau ajunse în El. E o doctrină panteistă care nu cunoaște pe Dumnezeul absolut în perfecțiunea Lui și ca atare cu totul deosebit de orice altă realitate. Dumnezeul platonic-origenist e o esență de o anumită relativitate, pe care se zbate să o depășească, dar care nu poate trece deasupra unui anumit plafon. De aceea nemișcarea la care au ajuns ființele lîngă acest plafon nu poate fi veșnică. De aici decurge perspectiva unui urcuș al ființelor pînă la plafon și veșnica lor cădere de acolo.

Dumnezeul platonic-origenist își arată relativitatea și în lipsa lui de libertate. El e silit să dea ființă lumii corporale pentru pedepsirea și recuperarea ființelor raționale căzute din el. Propriu-zis, dacă aceste ființe sînt de o fire cu el, prin căderea lor a căzut și o parte din el însuși. Astfel e o luptă în el între ceea ce a căzut și nu a căzut. În lupta aceasta dumnezeu cel necăzut se folosește de răul lumii corporale pentru recuperarea părții lui căzute.

ca a tot ce este mai de preţ, adică a iubirii, prin care toate cele făcute de Dumnezeu obişnuiesc să se adune la Dumnezeu, în chip statornic şi neschimbat [25].

7 a. Şi iarăşi : facerea celor făcute de Dumnezeu, inteligibile şi sensibile, e cugetată anterioară mişcării. Căci nu poate fi mişcarea înaintea facerii. Pentru că mişcarea e a celor ce au fost făcute, cea inteligibilă a celor inteligibile, cea sensibilă a celor sensibile. Fiindcă nici una din cele ce au fost făcute nu e prin raţiunea ei nemişcată, nici măcar cele neînsufleţite şi sensibile, cum au constatat cercetătorii mai sîrguincioşi ai lucrurilor. Ei au spus că toate se mişcă fie în linie dreaptă, fie în cerc, fie în spirală. Şi toată mişcarea e, după felul ei, sau simplă sau compusă. Deci dacă facerea lucrurilor e cugetată anterioară mişcării lor, mişcarea este cugetată posterioară facerii lucrurilor a căror mişcare este, fiind pentru cugetare ulterioară facerii lor. Pe această mişcare o numesc unii putere naturală ce se grăbeşte spre ţinta sa finală, sau pătimire (πάθη), adică mişcare ce se desfăşoară de la ceva spre altceva, avînd ca ţintă finală nepătimirea (libertatea de pasiune = τὸ ἀπαθές), sau lucrare activă ce are ca ţintă finală pe Cel prin Sine perfect.

Dar nimic din cele făcute nu-şi este ţinta sa proprie, odată ce nu-şi este nici cauză sa, pentru că altfel ar fi nefăcut, fără început şi nemişcat, ca unul ce n-ar avea să se mişte spre nimic. Cel ce este astfel transcende (ἐκβαινεί) firea celor ce sînt, ca unul ce nu e pentru nimic. Căci definiţia lui adevărată, deşi pare ciudată, e aceasta : «Ţinta finală e cea pentru care sînt toate, dar ea nu e pentru nimic» [26].

---

25. Sfîntul Maxim presupune şi explicarea că neoprirea în binele dorit a fiinţelor raţionale ar putea proveni din faptul că au experiat şi contrarul binelui. De aici ar rezulta că e necesară o continuă alternare a gustării binelui cu experienţa răului, pentru ca aceasta să îndemne mereu fiinţele raţionale să dorească revenirea la gustarea binelui. La această explicare sfîntul Maxim răspunde că, într-un astfel de caz, binele n-ar fi vrednic de iubit prin el însuşi, ci prin intermedierea răului. În felul acesta el trebuie să binecuvînteze şi facerea lumii corporale (considerată de ei, pe de o altă parte, ca instrument pentru pedepsirea păcatului de mai înainte) şi s-o considere mai de preţ decît firea lor de fiinţe raţionale, odată ce prin ea sînt conduşi la bine. Mai mult, trebuie s-o considere, chiar prin răul legat de ea, ca născătoarea iubirii de Dumnezeu care conduce toate cele ce sînt din Dumnezeu, la o nouă fixare în El.

Concluzia e că nu s-ar mai putea face o distincţie reală între bine şi rău. Totul e bine sau totul e rău. Binele nu e bine, dacă nu se poate rămîne în el ; răul nu e rău, dacă e o cale necesară pentru ajungerea la bine. Relativismul apare într-o altă formă.

26. Platon şi Origen afirmau că înainte a fost mişcarea şi apoi facerea (γένεσις) ca un rezultat al păcatului mişcării. Sfîntul Maxim afirmă că întîi e facerea şi apoi mişcarea (desigur e vorba numai de o anterioritate logică a facerii, nu de una reală). Iar întrucît facerea e actul liber al lui Dumnezeu, mişcarea dată lumii create nu e rea. Prin ea creaţiunea, ca una ce nu are totul în sine, tinde spre Cel perfect.

Deci dacă existenţele se mişcă, aceasta e o dovadă că sînt create, că nu sînt părticele ale divinităţii. Ceea ce e creat suportă fără să vrea mişcarea, pe cînd Cel necreat nu e supus pătimirii ei, pentru că El e singur infinit şi necircumscris ; El nu poate pătimi mişcarea fără voia Lui,pentru că nu are de cine să fie îndrăgit, pe cine să dorească, pentru că e singur şi infinit. Dacă ar fi părţi ale divinităţii, fiinţele nu s-ar fi putut mişca din ea, ca să ajungă iarăşi în ea. Ele sînt create şi n-au ajuns încă la unirea

De asemenea nimic din cele făcute nu e scop în sine (τὸ αὐτοτελές). Căci în acest caz n-ar fi supus unei lipse, pentru că ar fi deplin şi n-ar fi supus mişcării şi ar avea existenţă mereu la fel şi de nicăieri. Căci cel cu scopul în sine este şi necauzat.

Cel ce e făcut nu e nici liber de pătimire, pentru că atunci ar fi singur şi infinit şi necircumscris. Căci cel liber de patimă nu poate pătimi, pentru că nu e îndrăgostit de altceva şi nu se mişcă spre altceva prin dorinţă.

Aşadar nici una din cele ce au fost făcute şi se mişcă nu s-a oprit, întrucît n-a ajuns la prima şi singura cauză, din care au existenţa cele ce sînt, sau întrucît n-a intrat în lăuntrul supremului bine dorit. De aceea nu poate să se cugete că fiinţele raţionale s-au împrăştiat dintr-o unitate anterioară şi această împrăştiere a adus cu sine pe urmă naşterea trupurilor [27].

Despre aceasta mărturisesc sfinţii Moise, David şi Pavel şi Stăpînul lor, Hristos. Cel dintîi istoriseşte că protopărintele n-a gustat din pomul vieţii (Fac. 2, 17), iar altă dată zice : «Căci n-aţi venit pînă acum la odihna şi la moştenirea pe care o dă Domnul Dumnezeul nostru» (Deut., 12, 9). Iar David strigă : «Sătura-mă-voi cînd mi se va arăta slava Ta» (Ps.

---

cu ţinta ultimă, cu ţinta în sine, cu perfecţiunea infinită. Numai cel nefăcut de altcineva îşi este ţinta în el însuşi şi nu se mişcă spre nimic altceva. Acela transcende firea celor create pentru că nu e făcut pentru nimic altceva, cum sînt făcute acestea, toate, pentru El. Transcendenţa Lui are deci două înţelesuri : nu e ţinut cu sila în relaţie cu nimic ; toate sînt cu necesitate ţinute în relaţie cu El, trebuind să se miște spre El. El e punctul ultim de convergenţă şi de năzuinţă al tuturor. Aceasta explică mişcarea tuturor. Deci de la El nu se poate mişca nimic. Avem aci un alt argument împotriva origenismului platonist.

27. Toate cele create se mişcă, pentru că nici una din ele nu e scop în sine. Ce e scop în sine nu e supus unei influenţe, unei atracţii, unei mişcări nelibere, unei acţiuni de perfecţionare. El e scop în sine, pentru că nu e nici cauzat. Sfîntul Maxim deduce deci că facerea lucrurilor trebuie cugetată anterioară mişcării lor. Facerea nu e provocată de o mişcare păcătoasă anterioară. E vorba de o anterioritate cugetată. În realitate, îndată ce sînt create lucrurile se mişcă, deci şi mişcarea are sens pozitiv ca şi firea. Iar lucrurile create nu există fără mişcare. Ele se mişcă spre ţinta dorită ; dorinţa de a ajunge la acea ţintă e sădită în ele. Astfel există o legătură interioară între cele create şi ţinta lor, în care ele însele îşi ating desăvîrşirea. Mişcarea e activarea dorinţei spre bine, spre desăvîrşire, mijlocul de realizare a ei. După unii mişcarea se săvîrşeşte în linie dreaptă : ţinta e înainte. După alţii mişcarea se săvîrşeşte în cercuri concentrice : ţinta e în interiorul cel mai intim spre care fiinţele create înaintează printr-o mişcare circulară spre această ţintă tot mai interioară. După alţii, mişcarea are formă de spirală, sau forma circulară suitoare ca la Dionisie Areopagitul : Dumnezeu e în interiorul intim, sau mai bine zis dincolo de el, descoperindu-Se pe fiecare treaptă a urcuşului în spirală tot mai luminos, urcînd pentru înţelegerea noastră pe măsură ce urcă mişcarea noastră.

Unii numesc această mişcare putere sau potenţă naturală ce se grăbeşte prin ea însăşi spre ţinta proprie ei, deci scot în relief caracterul ei natural. Alţii o numesc pătimire, scoţînd în relief faptul că e legată de fire de către Creatorul ei, că se desfăşoară în oarecare măsură fără voie, că fiinţa creată simte trebuinţa să înainteze spre altceva, nefiindu-şi suficientă, deşi fiinţa îşi poate alege ea singură direcţia mişcării. Dar în mod natural toate cele făcute se mişcă spre ţinta care e în acelaşi timp originea lor, arătînd că nici una nu îşi este ea însăşi ţinta finală.

16, 15) şi «Însetat-a sufletul meu de Dumnezeul cel tare, cel viu. Cînd voi veni şi mă voi arăta feţei lui Dumnezeu?» (Ps. 41, 2). Pavel scrie şi el filipenilor: «Ca doar să ajung cumva la învierea morţilor. Nu că am şi luat, sau că m-am şi desăvîrşit; ci alerg că doar voi lua, întrucît am şi fost luat de Iisus Hristos» (Fil. 3, 11—12). Iar evreilor le scrie: «Căci cel ce a intrat la odihna lui s-a odihnit şi el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale» (Evr. 4, 10). Şi iarăşi în aceeaşi epistolă asigura că nimeni n-a luat făgăduinţele. Iar Hristos zice: «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi, şi Eu vă voi odihni pe voi» (Mt., 11, 28).

Deci încă nici una din cele făcute nu şi-a oprit puterea naturală ce se mişcă spre ţinta ei finală, nici nu s-a odihnit din lucrarea ei, răzimînd-o în ţinta finală, nici n-a secerat rodul pătimirii din cursul mişcării, adică nepătimirea şi nemişcarea. Căci numai lui Dumnezeu Îi este propriu să fie sfîrşitul (ţinta finală), desăvîrşitul şi nepătimitorul, fiind Cel nemişcat, deplin şi liber de pătimire. Propriu celor făcute este să se mişte spre sfîrşitul fără de început, să-şi odihnească lucrarea în sfîrşitul desăvîrşit nemăsurat şi să pătimească, dar nu să fie sau să devie după fiinţă fără relaţie sau calitate (ἄποιον). Căci tot ce e făcut şi creat evident nu e liber de relaţie [28].

7 b. Iar cuvîntul «patimă» (pătimire, pasivitate, pasiune = πάθος) să-l primim aici cu sentimente bune. Căci nu indică patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, ci pe cea care coexistă prin fire cu lucrurile şi cu fiinţele create. Căci toate cîte au fost făcute pătimesc mişcarea, ca unele ce nu sînt mişcare sau putere prin ele însele [29].

Deci dacă fiinţele raţionale sînt făcute, ele numaidecît se şi mişcă ca unele ce sînt mişcate după fire, dinspre început (origine), pentru faptul că există (διὰ τὸ εἶναι), spre sfîrşit (spre ţinta lor), după alegerea voinţei (κατὰ γνώμην) spre existenţa fericită (τὸ εὖ εἶναι). Căci ţinta (sfîrşitul) mişcării celor ce se mişcă este existenţa fericită, precum începutul ei este însăşi existenţa. Iar aceasta este Dumnezeu, Care e şi Dătătorul existenţei şi Dăruitorul existenţei fericite, ca început (obîrşie) şi

28. Dumnezeu singur e în afară de relaţie, întrucît nu e ţinut în relaţie cu ceva fără voia Lui, printr-o necesitate a naturii Sale care ar avea nevoie să fie întregită, care ar depinde de ceva străin de ea. Cînd ceva se află fără voie în relaţie, înseamnă că îi lipseşte o anumită calitate, deci e determinat într-un fel oarecare. Dumnezeu însă nu e lipsit de nici o calitate, sau mai bine zis nu e determinat de nimic. Determinarea implică o mărginire. Cel determinat e dependent de o altă realitate. El nu are ceea ce are aceea.

29. Pentru a întări ideea că mişcarea nu e rea, sfîntul Maxim a numit-o pătimire în sens bun. Mişcarea fiinţelor create e pătimire în acest sens bun, pentru că fiinţele nu sînt mişcare sau putere prin ele însele, ci au mişcarea sau puterea de la Cel ce le-a creat. Pe de altă parte, mişcarea ca pătimire în sens bun e congenitală cu firea fiinţelor create; ele au mişcarea imprimată în firea lor. Iar pe aceasta o au de la Dumnezeu. Mişcarea lor ca pătimire e implicată în însuşi creaturalul lor.

sfîrşit (ţintă) [30]. Căci din El avem şi a ne mişca simplu ca din început (obîrşie) şi felul cum ne mişcăm spre El ca ţintă (sfîrşit) [31].

Iar dacă fiinţa înţelegătoare se mişcă, înţelegînd potrivit cu ea însăşi, ea înţelege desigur. Şi dacă înţelege, desigur că şi iubeşte pe Cel pe care-L înţelege. Iar dacă Îl iubeşte, desigur că şi pătimeşte tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit [32]. Şi dacă pătimeşte, desigur că se şi grăbeşte, iar de se grăbeşte, desigur că şi intensifică încordarea mişcării; şi dacă intensifică cu tărie mişcarea, nu se opreşte pînă nu ajunge întreagă în Cel iubit întreg şi pînă nu e învăluită de El întreg, primind de bunăvoie, întreagă, prin liberă alegere îmbrăţişarea (circumscrierea) mîntuitoare, ca să fie străbătută (calificată) întreagă de întreg Cel ce o îmbrăţişează (circumscrie), încît nici să nu mai vrea să se poată cunoaşte cea îmbrăţişată (circumscrisă) din sine însăşi, ci din Cel ce-o îmbrăţişează (o circumscrie); ea va fi atunci ca aerul luminat cu totul de lumină şi ca fierul înroşit întreg de întreg focul şi ca cele ase-

30. Mişcarea e sădită în creaturi de Creatorul lor, deci porneşte de la cauza lor care le-a dat existenţă. Dar le e dată, ca prin mişcare ele să înainteze de la existenţa ce li s-a dat, spre existenţa fericită care e la sfîrşit. Ele nu pornesc din existenţa fericită, ci simplu de la existenţă. Dumnezeu nu Se mişcă pentru că în El existenţa şi existenţa fericită coincid. În existenţa de sine se implică şi existenţa veşnic fericită; în existenţa de la Dumnezeu se implică mişcarea spre deplinătatea existenţei în El, sau spre Cel ce este existenţa de sine. Concepţia sfîntului Maxim despre crearea lumii şi a trupului are un rost pozitiv. Trupul e creat pentru a fi îndumnezeit, progresînd împreună cu sufletul spre Dumnezeu, nu ca pedeapsă pentru sufletul care a păcătuit înainte de a avea trup. Fiul lui Dumnezeu însuşi asumă trupul omenesc, iar prin trup se îndumnezeieşte lumea întreagă.

31. De la Dumnezeu avem şi a ne mişca. Dacă mişcarea e de la Dumnezeu şi spre Dumnezeu, ea nu e rea în principiu, dar o putem direcţiona spre rău prin libertate.

32. Sfîntul Maxim recunoaşte înţelegerii prioritatea în mişcarea fiinţelor înţelegătoare. O astfel de fiinţă nu se mişcă spre ceva ce nu înţelege. Dar nici înţelegerea nu produce prin sine mişcare. Ci ea naşte întîi iubirea faţă de cel înţeles şi această iubire produce mişcarea. Deci avem schema: înţelegere, iubire, mişcare. În aceasta se arată din nou sensul pozitiv acordat de sfîntul Maxim mişcării. Mişcarea nu e oarbă. Sfîntul Maxim recunoaşte iubirii un caracter pătimitor. Dar există o iubire ca patimă de laudă, şi altele, ca patimi rele. «Patima rea a iubirii ocupă mintea cu lucrurile materiale; iar patima de laudă o leagă de cele dumnezeieşti» *(Capete despre dragoste*, II, 71). Ba una dintre iubiri şi anume «iubirea trupească de sine este începutul tuturor patimilor». Dar aceasta e o iubire neraţională, fără sens, care duce la dezordine fiinţa, pe cînd iubirea de Dumnezeu este raţională, înţelegătoare a sensului existenţei, a drumului ei de realizare a fiinţei în Dumnezeu.

Avînd această calitate iubirea desăvîrşită de Dumnezeu e socotită de sfîntul Maxim culmea nepătimirii *(op. cit.*, I, 30). Ea este născută de nepătimire (1, 2). Cum se conciliază considerarea iubirii de Dumnezeu ca «pătimire» şi totodată ca «nepătimire»? Ea este «pătimire» întrucît Dumnezeu ne răpeşte prin bunătatea şi frumuseţea Lui şi prin pornirea pusă în firea noastră spre cîştigarea bunătăţii şi frumuseţii depline, în unirea cu Dumnezeu. Ea ne scoate din noi şi din toate cele lumeşti, cum nu ne scot patimile celelalte, întrucît ne eliberează din alipirea la lucrurile inferioare, la lume şi la trup privite în ele înseşi.

Iubirea de Dumnezeu este «pătimire» întrucît nu o producem noi, ci strălucirea Binelui suprem în noi, dar ea e nepătimaşă, întrucît înalţă pe om la o stare de bunătate, de generozitate, de libertate, de intuiţie cuceritoare a infinităţii lui Dumnezeu, dincolo de formele pieritoare şi limitate ale bunurilor terestre, la o sporită şi tot mai curată sensibilitate spirituală.

mănătoare, din care deducem cu închipuirea participarea viitoare — dar nu cea creată și stricăcioasă — a celor drepți, la bunătate. Căci cele nădăjduite sînt mai presus de acestea toate, ca unele ce sînt, după cum s-a scris, dincolo de vedere, de auz și de cugetare.

7 c. Aceasta este poate supunerea cu care spune Apostolul că Fiul va supune Tatălui pe cei ce primesc să se supună de bunăvoie, după care, sau datorită căreia, «vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea» (I Cor. 15, 26). Aceasta pentru că voința noastră de a fi stăpîni pe noi înșine, adică libertatea (τὸ αὐτεξούσιον), prin care făcîndu-și moartea intrarea la noi a întărit asupra noastră stăpînirea stricăciunii, a cedat locul cu totul lui Dumnezeu, împărățind cum se cuvine prin faptul că primește să fie împărățită și încetează să mai vrea ceva deosebit de ceea ce vrea Dumnezeu. E ceea ce zice către Tatăl însuși Mîntuitorul care a modelat în Sine firea noastră (ἐν ἑαυτῷ τυπῶν τό ἡμέτερον): «Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voiești» (Mt., 26, 39); iar după El, și dumnezeiescul Pavel, ca unul ce se tăgăduiește pe sine și nu se mai știe ca avînd o viață proprie: «Căci nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine» (Gal., 2, 20). Dar să nu vă tulbure ceea ce am spus; căci nu spun că se va produce o suprimare a libertății (τοῦ αὐτεξουσίου), ci mai degrabă întărirea ei în fixitate și neclintirea cea după fire, sau o cedare liberă [33], ca de unde avem existența, de acolo să dorim a primi și a ne

33. Sfîntul Maxim afirmă cu îndrăzneală că moartea a intrat în noi prin libertatea noastră. Iar moartea e pregătită de procesul de corupere a firii noastre. Dacă vrem să scăpăm, la sfîrșitul lumii, de moarte, voința noastră trebuie să cedeze treptat locul ei voii lui Dumnezeu. Cînd voia lui Dumnezeu va fi luat cu totul locul voii noastre, dar cu voia noastră, moartea va fi învinsă. Căci atunci vom împărăți cu adevărat asupra noastră, întrucît va împărăți cu voia noastră Dumnezeu în noi. Deci nu la libertate trebuie să renunțăm, ci la o libertate arbitrară prin care voim să ne despărțim de Dumnezeu, să fim prin noi înșine. Ea face moartea stăpînă peste noi. Se *respinge aci ideea origenistă care accentuează atît de exclusiv voința liberă* că ea a putut cădea chiar și din fericirea în care petrecea în Dumnezeu.

Libertatea ne e dată ca să alegem ceea ce promovează firea noastră, ceea ce e conform ei. Ceea ce promovează cu adevărat firea noastră e acordarea ei cu Dumnezeu, arhetipul ei, și cu voia lui Dumnezeu, care urmărește împlinirea ei conformă cu *rațiunea* după care a fost creată și ajungerea ei la veșnica durată fericită. Astfel a voi ceea ce voiește Dumnezeu pentru noi înseamnă a ne voi pe noi înșine, a voi conform cu firea noastră, a voi întărirea firii noastre în vederea eternității ei fericite în Dumnezeu, nelucrînd contrar ei, nelucrînd la slăbirea și coruperea ei. Voia lui Dumnezeu cu privire la noi nu numai că vrea promovarea firii noastre, ci o poate și realiza. Libertatea noastră vrea cu adevărat ceea ce o promovează, consimțind cu voia lui Dumnezeu. Atunci Dumnezeu nu mai e împiedicat să stăpînească peste noi în locul morții. Dar lăsînd pe Dumnezeu să voiască prin noi, voim noi înșine împreună cu El. Stăpînind El în noi, stăpînim noi cu El. Libertatea în uzul ei firesc se arată în a voi ceea ce e conform firii noastre, în a voi viața netrecătoare din izvorul vieții netrecătoare. Libertatea adevărată constă în a deschide acțiunii de viață dătătoare a lui Dumnezeu drum în noi. Libertatea în uzul ei amăgitor constă în a voi să fim exclusiv prin noi înșine, prin puterile noastre ce se epuizează în scurtă vreme.

Problema aceasta a fost bine analizată și lămurită de B. Vîșeslavțev, *Etica preoprajênnago Erosa*, Paris, 1931, p. 141—196. El pornește de la existența celor două forme ale libertății în om: libertatea negativă și libertatea pozitivă, sau liberul arbi-

mişca [34]. Aceasta pentru că chipul s-a urcat la arhetip şi s-a adecvat ca o pecete originalului şi nu mai are şi nu mai poate să fie dusă de acum înainte spre altceva, sau mai limpede şi mai adevărat spus, nici nu mai poate să vrea, ca una ce a primit lucrarea dumnezeiască, mai bine-zis a devenit dumnezeu prin îndumnezeire şi se îndulceşte mai mult prin ie-

---

tru şi libertatea în bine. Ultima e o libertate creatoare, libertatea ce ne decide pentru bine. Dar prima nu e mai puţin importantă, întrucît prin ea omul se apără de orice constrîngere, îşi afirmă personalitatea. În libertatea negativă încă nu se afirmă şi cea pozitivă, dar cea pozitivă o include şi o conservă pe cea negativă. Trecerea primei libertăţi la a doua înseamnă sublimarea voii. Această trecere se realizează prin rezolvarea unei antinomii: libertatea se află pe de o parte în faţa unor datorii, a unor valori obiective; pe de alta ea, afirmîndu-se chiar împotriva lor, arată că ea e o realitate tot aşa de preţioasă, de indestructibilă ca şi valorile.

N. Hartman a exprimat filosofic rezolvarea acestei antinomii, spunînd că cele două alternative se completează reciproc: valorile determină ideal libertatea, arată în ce sens trebuie să lucreze ea, dar ele au nevoie de determinarea reală din partea libertăţii, au nevoie de hotărîrea ei pentru a fi realizate.

Vişeslavţev vede rezolvarea altfel: opoziţia personalităţii faţă de datorii prin liberul arbitru provine din teama ei de a-şi pierde autonomia. El spune că în acceptarea de către om a voii lui Dumnezeu, în declaraţia lui: «Fie voia Ta», libertatea alegerii şi personalitatea sînt conservate, pentru că «Fie» este expresia deplină a voii libere, care ar putea spune şi «să nu fie». Expresia «Fie» răsună din adîncul sinei autonome, ca răspuns liber la chemarea voii lui Dumnezeu. În cuvintele «Fie voia Ta» e inclusă recunoaşterea a două voi, nu o singură voie. Rezolvarea antinomiei e aceasta: «Dumnezeu voieşte să împlinim voia Lui (şi în acest sens voieşte supunerea noastră), dar nu ca robi, ci ca prieteni şi fii (şi în acest sens nu voieşte supunerea simplă). Dumnezeu voieşte iubirea, dar în orice iubire este alegere liberă, în orice iubire e asocierea a două voinţe şi a două libertăţi» (p. 180).

Cu alte cuvinte, omul îşi unifică în iubire voia lui cu voia lui Dumnezeu, îşi face în mod liber voia lui Dumnezeu voie proprie, pentru că, afirmînd voia lui Dumnezeu, el ştie că se afirmă, se sporeşte pe sine. Valorile pe care le cere Dumnezeu împlinite de la om sînt valorile care îl conservă şi dezvoltă pe om în sensul cel adevărat ca personalitate. Dumnezeu îi spune prin toate poruncile: voiesc să te realizezi tu, te voiesc pe tine. Omul, răspunzînd: «Fie, Doamne, voia Ta!», nu face altceva decît să spună: «Facă-se voia Ta ca eu să sporesc ca personalitate, împlinesc voia Ta de a mă dezvolta ca personalitate». Fac voia Ta pentru că mă iubeşti, pentru că vrei să mă realizez.

34. Libertatea se manifestă în mişcare. Deci precum libertatea poate să vrea binele sau răul propriei fiinţe, aşa mişcarea poate să ne ducă fie la unirea cu Dumnezeu, ca veşnică existenţă fericită, fie la coruperea şi moartea fiinţei şi la încetarea mişcării, ba chiar la robirea libertăţii.

Dacă voim ceea ce voieşte Dumnezeu, primim să ne mişcăm conform voii Lui de a fi liberi. Iar această mişcare e conformă fiinţei noastre. În acest caz mişcarea dezvoltă existenţa şi libertatea primite de la Dumnezeu, care trebuie să înainteze spre El pentru a dobîndi în El veşnicia fericită. Existenţa o au creaturile de la Dumnezeu şi se menţine exclusiv prin Dumnezeu. Dar mişcarea lor depinde de voia lor. Însă mişcarea spre Dumnezeu şi spre deplina libertate constă în acordul voii lor cu voia lui Dumnezeu. «Existenţei creaturilor i se opune inexistenţa, iar capacităţii lor de bunătate şi înţelepciune, răutatea şi neştiinţa. Deci ca ele să existe de-a pururi sau să nu existe stă în puterea Celui ce le-a făcut; dar ca să participe la bunătatea şi la înţelepciunea lui Dumnezeu sau ca să nu participe stă în voia fiinţelor raţionale». «Elinii spuneau că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că nu are nimic contrariu. Noi însă zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca fiind veşnică şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor însă are, contrară ei, neexistenţa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să nu existe. Dar fiindcă Lui nu-I pare rău de darurile Sale ea va fi susţinută prin puterea Lui atotţiitoare, chiar dacă are nimicul contrar ei, cum s-a zis, ca una ce a fost adusă la existenţă din neexistenţă şi stă în voia Lui ca să fie sau să nu fie» (*Cap. despre dragoste*, III, 27—28).

şirea (extazul) din cele ce sînt şi se cugetă prin fire ale ei, din pricina harului Duhului ce a biruit şi o arată avînd pe Dumnezeu singur lucrător în ea. În felul acesta nu mai e decît o unică şi singură lucrare prin toate : a lui Dumnezeu şi a celor vrednici de Dumnezeu, mai bine zis numai a lui Dumnezeu [35], ca Cel ce Se întrepătrunde cu bunătate întreg

---

Chiar dacă se mişcă contrar firii proprii, ducînd-o spre nimic, libertatea nu poate duce firea pînă la neexistenţă, căci existenţa e un dar exclusiv al lui Dumnezeu, care nu poate fi nimicit fără voia Lui. Iar Dumnezeu, odată ce a dat darul existenţei, nu-l mai revocă, iar pe de altă parte respectă libertatea ei. Astfel prin libertatea greşit întrebuinţată fiinţa raţională se balansează într-un joc ameţitor deasupra neantului, dar e ţinută să nu se prăbuşească în el de voinţa lui Dumnezeu. Ea poate deveni moartă spiritual, în sensul de inertă spre tot ce e bun şi înalt. Sfîntul Ioan Gură de Aur consideră nemurire numai viaţa fericită în Dumnezeu, dobîndită prin învierea întru slavă. Fiinţa umană care s-a obişnuit să nu facă uz de funcţiile spirituale ale sufletului, sau le-a folosit pe cele ale răutăţii, va fi legată şi roasă de o neputinţă veşnică în ce priveşte folosirea lor, iar de funcţiile dedicate grijii şi plăcerilor trupeşti iarăşi nu va mai putea face uz, căci trupul nu se va mai putea bucura de nimic. Existenţa aceea va fi o existenţă golită de orice conţinut, de orice rost. O imensă plictiseală, un nesfîrşit sentiment de zădărnicie îl va chinui pe acela, odată cu sentimentul neputinţei de a scăpa din răutatea proprie şi a celor aflaţi în aceeaşi soartă.

35. Adecvarea firii noastre, ca chip, cu arhetipul ei a devenit desăvîrşită prin neputinţa voinţei noastre de a mai voi altceva decît ce voieşte Dumnezeu. Deci adecvarea noastră s-a făcut printr-un efort al voinţei de a nu mai voi ceea ce nu voieşte Dumnezeu şi ceea ce e în defavorul adevăratei actualizări şi desăvîrşiri a firii noastre, care se realizează numai prin conformarea ei de bunăvoie cu modelul ei suprem. Voia este concepută iarăşi în strînsă legătură cu lucrarea. Cel ce-şi conformează voia sa cu voia divină nu lucrează conform unui dumnezeu care rămîne transcendent, ci în el lucrează Dumnezeu însuşi ; cine se conformează voii lui Dumnezeu se deschide lucrării Lui, căci voia lui Dumnezeu e activă. Dar în mod paradoxal, cine voieşte ca Dumnezeu şi-a făcut din voia lui Dumnezeu voia sa şi din lucrarea lui Dumnezeu, lucrarea sa. Prin aceasta voia sa şi lucrarea sa se păstrează, identificate după conţinut cu voia şi cu lucrarea divină, dar neanulate întrucît rămînînd subiect al voii şi lucrării divine, împreună cu Dumnezeu, în această calitate de subiect e implicat şi actul voirii şi lucrării umane.

Sfîntul Maxim însuşi — mai tîrziu (*Opuscula Theologica et Polemica*, P.G., 91, 33) — da acest sens celor spuse de el în acest loc despre o singură lucrare în Dumnezeu. Iar în alt loc spune : «Deci pînă ce firea se află în lume în chip temporal, e supusă mişcării transformatoare, din pricina stabilităţii relative a lumii şi a coruperii prin alterare în cursul timpului. Dar ajunsă în Dumnezeu, va avea, datorită unimii naturale a Celui în care a ajuns, o stabilitate pururea în mişcare, şi o identică mişcare stabilă săvîrşită etern în jurul Aceluiaşi Unu şi Singur» (*Quaest. ad Thalasium* 65).

G. Sherwood zice comentînd acest loc : «Aceasta implică o existenţă în Dumnezeu, o veşnică stabilitate, o mişcare stabilă, identică, imediată şi permanentă, persistentă în prima cauză» (*Op. cit.*, p. 112). Încă sfîntul Grigorie de Nyssa spusese acestei stări «mişcare stabilă», sau «stabilitate mobilă».

Sfîntul Maxim lămureşte în acea epistolă că, vorbind de singura lucrare a lui Dumnezeu în sfinţi, a înţeles că singură lucrarea lui Dumnezeu va produce îndumnezeirea şi fericirea lor în viaţa viitoare. Căci lucrarea este activarea puterii, iar puterea presupune o fiinţă corespunzătoare. «Prin aceasta n-am suprimat lucrarea naturală omenească a celor ce pătimesc aceasta ; ea însă se odihneşte de la producerea fericirii, arătîndu-se numai pătimind gustarea bunătăţilor». Deci lucrarea omenească experiază, simte, trăieşte îndumnezeirea, dar n-o produce. Şi desigur că îndumnezeirea şi fericirea dăruită cuiva e pe măsura capacităţii lui de a o primi, adică de a o gusta, capacitate în care a progresat prin stăruinţa proprie. Singur Dumnezeu lucrează în noi în viaţa viitoare, ceea ce arată imposibilitatea căderii noastre din nou din Dumnezeu în sens origenist. Pe de alta el afirmă persistenţa voinţei şi lucrării umane pentru a nu anula fiinţa umană în Dumnezeu în sens monofizit-pan-

cu cei vrednici întregi [36]. Deci e neapărat de trebuinţă să înceteze cu totul mişcarea liberă (ἐξουσιαστικῆς κινήσεως) a dorinţei spre oricare alt lucru, odată ce s-a arătat ultimul bun dorit, şi se împărtăşeşte şi se sălăşluieşte în mod neîncăput, ca să fie astfel, în lăuntrul celor ce se împărtăşesc, pe măsura puterii lor [37], Acela spre care se grăbeşte toată vieţuirea şi cugetarea celui ajuns la înălţime, şi, cum zice acest dascăl, «la Care se opreşte toată dorinţa şi mai presus de Care nu mai e purtată, căci nu mai are către ce tinde mişcarea celui ce se sîrguieşte ; cei ajunşi acolo găsesc odihna întregii contemplaţii» *(Cuv. despre Sf. Atanasie ;* P.G. 35, cap. I ; 1084).

Pentru că nu va mai fi atunci ceva care să se arate în afară de Dumnezeu, sau care să pară că stă în cumpănă cu Dumnezeu, ca să vrăjească dorinţa cuiva spre a înclina spre el, toate fiind cuprinse în El, fie inteligibile, fie sensibile, prin arătarea şi prezenţa Lui negrăită [38], aşa cum luminile stelelor şi înseşi stelele nu se mai percep prin simţire nici măcar că există în timpul zilei, fiind acoperite de lumina abundentă şi incomparabilă a soarelui care a apărut şi de la care au şi ele calitatea de a fi lumini. La Dumnezeu aceasta se

teist. «Deci, după Sever, Cuvîntul întrupîndu-Se după ipostas, a închipuit numai iconomia printr-o simplă formă a trupului, nu a împlinit-o printr-un trup natural, însufleţit de înţelegere şi de raţiune, neavînd ca om voinţă naturală» (*Către acelaşi Marin,* P.G., 91, col. 49).

Voinţa umană menţionată în Hristos şi în noi, în viaţa viitoare, nu e numai o voinţă potenţială, ci e actualizată în identificarea consimţirii ei cu cea divină, pentru că dulceaţa binelui divin prezent în om cucereşte cu totul voinţa umană.

36. Această imprimare totală a bunătăţii divine în fiinţa umană o numeşte sfîntul Maxim acţiune perihoretică. Sfîntul Ioan Damaschin va folosi acest termen pentru întrepătrunderea dintre Persoanele Sfintei Treimi şi dintre cele două firi în Hristos. Sfîntul Maxim vede aceeaşi întrepătrundere între Dumnezeu şi cei vrednici în viaţa viitoare. Dumnezeu va pătrunde întreg în ei, prin bunătate, deci nu în mod fizic. Aceasta implică o acceptare liberă a acestei întrepătrunderi cu Dumnezeu de către cei vrednici. Însuşi cuvîntul *perihoreză* implică persistenţa fiinţei umane şi a voinţei şi lucrării ei în această unire cu Dumnezeu. E vorba de o învăluire reciprocă.

37. Voinţa va rămîne, dar ea nu se va mai mişca spre un alt obiect, spune sfîntul Maxim, precizînd în ce constă unirea ei cu voinţa divină. Căci odată ce S-a arătat şi S-a sălăşluit în aceia Dumnezeu, ca supremul bun dorit, odată ce ei se împărtăşesc de El, dorinţa lor se opreşte la El. Ea nu are o ţintă mai înaltă spre care să tindă, căci în Dumnezeu cel iubitor are toate bunurile. În Acesta se odihneşte orice contemplaţie şi bucurie.

Odihna aceasta are pe de o parte un sens negativ, pe de alta unul pozitiv. Sensul negativ constă în faptul că contemplaţia nu mai trece la alt obiect. Sensul pozitiv, că se satisface veşnic în Dumnezeu. Dar această concentrare a contemplaţiei în Dumnezeu are un progres, odată ce cei ce se împărtăşesc de El îl au în ei mereu «pe măsura puterii lor», dar îşi dau totodată seama că El este infinit şi vor să cuprindă tot mai mult din El. Sfîntul Maxim afirmă această eternă stabilitate mobilă, sau oprire stabil-mobilă a voinţei în Dumnezeu, împotriva origenismului.

38. În cunoştinţa aceea de Dumnezeu va fi inclusă cunoştinţa tuturor ; în Dumnezeu le vom vedea şi înţelege pe toate după fiinţă, dar nu separat, ci într-o negrăită relaţie cu Dumnezeu, ca raze ale nesfîrşitei Lui străluciri. Iar cunoştinţa aceasta a lor e superioară cunoaşterii lor în mod separat sau în limita lor determinată. În Persoana vie, iubitoare, atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu se văd concentrate toate.

aplică cu atît mai mult cu cît distanța și deosebirea dintre Cel necreat și cele create sînt nesfîrșite. Căci atunci, după ce vom fi cunoscut după ființă existența concretă a făpturilor, adică ce, cum și spre ce sînt, nu ne vom mai mișca dorința de a cunoaște spre ceva determinat, fiind depășită de noi cunoașterea oricărui lucru sau cea îndreptată spre orice lucru de după Dumnezeu, stîndu-ne înainte și împărtășindu-ni-se spre gustare, pe măsura noastră, singură cunoștința nesfîrșită dumnezeiască și necuprinsă. Acesta este înțelesul cuvintelor atît de filosofice pe care le spune purtătorul-de-Dumnezeu învățător : «Vom cunoaște atunci cît am fost cunoscuți, pentru că vom amesteca această putere deiformă și dumnezeiască, adică mintea și rațiunea noastră, cu ceea ce este propriu ei, și chipul s-a urcat la originalul spre care tinde acum». *(Cuv. 2 teol.*, cap. 17 ; P.G. 36, 48 C) [39].

Acestea le-am spus ca să se vadă că nu sîntem faimoasa unitate și spre a se cunoaște felul cum va fi starea celor viitoare, (potrivit clarificărilor ce ni le pot da înțelesurile și gîndurile Scripturii accesibile acum nouă). Despre felul cum, fiind partea lui Dumnezeu, am curs de la El, vom vorbi, cu ajutorul lui Dumnezeu, de aici înainte [40].

7 **d.** Cine, cunoscînd prin rațiune și înțelepciune că lucrurile au fost aduse din nimic la existență de către Dumnezeu, și îndreptîndu-și cu judecată puterea contemplativă a sufletului spre nesfîrșita deosebire

39. Propriu minții și rațiunii e Dumnezeu. Pentru El sînt făcute acestea. Pe El îl caută ele și în mediul creațiunii. Pînă cînd nu sînt unite cu El și nu-L cunosc pe El deplin prin împărtășirea de El, sînt nemulțumite, pentru că se ocupă cu ceva ce e mai prejos de dorința lor. În felul acesta mintea noastră este în potență deiformă, adică se dorește umplută de Dumnezeu. Sfîntul Grigorie de Nazianz spune ceva mai înainte de locul pe care îl citează aci sfîntul Maxim : «Astfel Cuvîntul (Rațiunea) cel din Dumnezeu și sădit în toate, și prima lege în noi și unit cu noi toți, ne duce din cele văzute la Dumnezeu» (*Cuv. Teol.* P.G., 36, 483). Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu e prezentă prin rațiunea ei în toate și ne conduce pe noi prin rațiunea noastră cunoscătoare, dar și prin rațiunea ființei noastre și a tuturor lucrurilor, spre Dumnezeu.

Concepția sfîntului Maxim se distinge net de cea pe care o combate. Cîtă vreme aceea consideră că voința se poate mișca în mod arbitrar, independent de urmărirea binelui, sau că nu există un bine suprem, deci a putut să se miște chiar din unitatea inițială pentru că n-a fost un bine atotcuprinzător sau absolut clar, sfîntul Maxim socotește că voința tinde în mod firesc spre bine, iar odată ajunsă în Dumnezeu, ca Bine atotcuprinzător, nu se mai poate desprinde de El.

Sfîntul Maxim crede într-o tendință firească a voinței create spre Bine și în același timp crede în existența într-un Bine suprem, mai presus de orice realitate. El crede, cu alte cuvinte, într-un Bine lipsit de orice echivoc.

40. Sfîntul Maxim declară că toate cele de mai sus le-a spus pentru a demonstra că nu am pornit dintr-o unitate precedentă lipsită de caracterele unui bine absolut și cum va fi unirea noastră de la sfîrșit cu Dumnezeu. Ea va fi cu totul deosebită de cea închipuită de platoniști și origeniști, căci va fi o unire cu Binele suprem și atotproniator și de aceea nu vom putea cădea din ea. Dar pentru că sfîntul Grigorie de Nazianz a spus, în citatul dat la începutul acestui capitol, că sîntem parte din Dumnezeu, sfîntul Maxim promite să explice în cele următoare în ce sens sîntem parte a lui Dumnezeu, dacă nu sîntem în sensul că am fost la început într-o unitate cu El.

și varietate a lucrurilor și distingînd cu o rațiune cercetătoare rațiunea după care au fost create toate, nu ar cunoaște Rațiunea cea una, ca multe rațiuni, ce stă împărțită în chip neîmpărțit în varietatea făpturilor, precum arată însușirea lor de a se referi una la alta și totuși de a rămîne fiecare ea însăși în chip neamestecat ? Și (nu ar cunoaște) iarăși multele rațiuni ca una, prin referirea tuturor spre ea, care există pentru sine în chip neamestecat, fiind Cuvîntul ființial și ipostatic al lui Dumnezeu și Tatăl, ca obîrșie și cauză a tuturor [41] ? Pentru că în El «s-au zidit toate, cele din ceruri și cele de pe pămînt, fie văzute, fie nevăzute, fie scaune, fie domnii, fie începătorii, fie stăpînii, toate în El și prin El s-au zidit». (Col., 7, 16). Avînd rațiunile celor făcute subzistînd în El dinainte de veacuri, prin bunăvoința Sa a creat din nimic zidirea cea văzută și nevăzută, ca Unul ce a făcut toate cu rațiune și înțelepciune la vremea cuvenită, pe cele generale și pe cele individuale. Căci credem că premerge o rațiune creațiunii îngerilor, o rațiune fiecăreia dintre ființele și puterile ce alcătuiesc lumea de sus, o rațiune oamenilor, o rațiune tuturor celor ce au primit existența de la Dumnezeu, ca să nu le numesc pe toate individual [42]. Propriu-zis este una și aceeași Rațiune, care prin infinitatea și transcendența ei este în sine și pentru sine negrăită și necuprinsă, fiind dincolo de toată creațiunea și de deosebirea și varietatea ce există și se cugetă în ea, arătîndu-se și multiplicîndu-se din bunătate în toate cîte sînt din ea, pe măsura fiecăreia

41. Sfîntul Maxim arată de la început sensul corect în care se poate spune că sîntem parte din Dumnezeu : în sensul că în varietatea făpturilor și în relația dintre ele se arată Rațiunea divină cea una împărțită în chip neîmpărțit în rațiunile făpturilor. Făpturile sînt «părți» ale lui Dumnezeu în sensul că au Rațiunea ipostatică a lui Dumnezeu drept principiu și cauză a lor.

42. Aci este exprimată doctrina sîîntului Maxim despre rațiunile creaturilor aflate dinainte de veacuri în Rațiunea divină. Această doctrină se deosebește net de doctrina platonic-origenistă. Cîtă vreme Origen cunoaște o întreagă lume de spirite în jurul lui Dumnezeu, lume din care o parte prin cădere e îmbrăcată în corpuri și devine o lume vizibilă, sfîntul Maxim nu cunoaște deosebit de lumea creată decît pe Dumnezeu. Căci rațiunile dinainte de veacuri ale făpturilor nu au o existență de sine, ci sînt rațiuni potențiale în Dumnezeu sau în Rațiunea supremă. Entitățile lumii nu au ca atare o preexistență. Chiar îngerii nu sînt asemenea ființe raționale preexistente, ci ei înșiși își au rațiunile lor ca potențe în Dumnezeu. «Pentru origeniști, de aceea, geneza (facerea) este venirea existențelor imateriale în corp. Aceasta era și afirmația deschisă a lui Plotin (*Enn.* 3,9.3). Acesta era un concept parțial al facerii (genezei), nu facerea entităților înseși, ci a unui mod particular al existenței lor. Dimpotrivă, sfîntul Maxim înțelege Geneza (Facerea) în mod universal, cum formulează cu grijă : «atît cele inteligibile cît și cele sensibile sînt create de Dumnezeu».

Sfinții Grigorie de Nyssa și Maxim nu lucrează numai cu dualitatea : inteligibile și sensibile, ci și cu alta mai fundamentală : create și necreate» (P. Sherwood, *op. cit.*, 97, nota 52).

La neoplatonici și la Origen toate formează o pleromă panteistă. Sfîntul Maxim deosebește radical între Dumnezeu, singurul necreat și etern, și creaturi, care au în Rațiunea supremă numai niște rațiuni după care au fost create.

și recapitulînd (readucînd) toate în sine [43]. Prin ea există și persistă și în ea sînt cele făcute, întrucît prin ea s-au făcut și spre ea s-au făcut ; iar persistînd și mișcîndu-se, se împărtășesc de Dumnezeu. Căci întrucît au fost făcute de Dumnezeu, toate se împărtășesc de Dumnezeu pe măsura lor, fie prin înțelegere (minte), fie prin rațiune, fie prin simțire, fie prin mișcare vitală, fie prin destoinicia lor naturală și cîștigată prin deprindere, cum socotește marele descoperitor-de-Dumnezeu, Dionisie Areopagitul [44].

Deci fiecare dintre îngerii și dintre oamenii mintali și raționali este și se numește parte (μοῖρα) a lui Dumnezeu prin însăși rațiunea după care a fost creat, care este în Dumnezeu și la Dumnezeu, pentru rațiunea lui care preexistă în Dumnezeu, cum s-a zis. Dar dacă se mișcă potrivit ei, va fi în Dumnezeu, în Care preexistă rațiunea existenței lui, ca obîrșie și cauză. Și dacă nu vrea să se prindă cu dorința de nimic altceva decît de obîrșia sa proprie, nu cade de la Dumnezeu, ci devine, întinzîndu-se tot mai mult după El, dumnezeu și se numește parte a lui Dumnezeu, prin faptul că se împărtășește după cuviință de Dumnezeu, ca unul ce îmbrățișează, potrivit cu firea, în chip înțelept și rațional, printr-o mișcare cu bun chip, obîrșia și cauza proprie [45]. Căci dincolo de obîrșia sa și de urcușul și de restaurarea în rațiunea după

43. Propriu-zis, în Rațiunea divină rațiunile divine nu subzistă în mod distinct. Ci Rațiunea divină, infinită și transcendentă, «Se arată și Se multiplică din bunătate în toate cîte sînt». Adică revelează din infinitele Sale posibilități și prin aceasta actualizează ceva din multiplicitatea acestor posibilități, creînd chipurile consistente ale lor. Actul revelării lui Dumnezeu prin entitățile ce le creează după modelul rațiunilor preexistente ca posibilități (nu ca existențe reale), este un act al «bunătății» deci al voinței Sale. Ele nu se mișcă de la ele însele spre o existență în corpuri.

44. Fiind create de puterea Sa după modelul acestor posibilități și persistînd prin această putere și prin lucrarea acestor rațiuni exemplare, făpturile se împărtășesc de Dumnezeu pe măsura a ceea ce reprezintă, ca chipuri consistente și proprii ale acestor posibilități. Aci sfîntul Maxim își însușește doctrina lui Dionisie Areopagitul.

Fără îndoială, diferitele trepte ale existenței create de Dumnezeu nu se împărtășesc de rațiuni corespunzătoare considerate în ele însele în Dumnezeu, căci existența unor asemenea rațiuni ar însemna că pentru Dumnezeu există două variante de rațiuni. Rațiunile treptelor inferioare nespirituale ale creațiunii sînt implicate în Dumnezeu în rațiunile treptelor spirituale ale creațiunii. Ierarhia existențelor create implică o încadrare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sînt o condiție pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare, sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sînt capabile să le îndumnezeiască și pe acelea. Toate treptele existenței create participă în ultimă analiză la Rațiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu, treptele inferioare ale lor sînt mai luminate de cele superioare și în ultimă instanță îndumnezeite de Logosul divin.

45. Rezumînd, sfîntul Maxim declară că fiecare dintre îngeri și dintre oameni e «parte» a lui Dumnezeu, pe de o parte prin rațiunea după care a fost creat și care preexistă în Dumnezeu, pe de alta pentru că, dacă se mișcă conform acestei rațiuni, va ajunge deplin în Dumnezeu. E «parte» din Dumnezeu întrucît în baza acestei rațiuni este încă de pe acum în Dumnezeu și, dacă nu-și îndreaptă dorința spre nimic altceva decît spre principiul și cauza sa, nu cade din Dumnezeu și, întinzîndu-se tot

care a fost creat, nu mai are spre ce să se miște sau cum să se miște, mișcarea lui spre ținta dumnezeiască primind ca hotar însăși ținta dumnezeiască [46].

Aceasta o arată și sfîntul Vasile în tîlcuirea la sfîntul prooroc Isaia, zicînd așa: «Sîmbăta adevărată e odihna rezervată poporului lui Dumnezeu. Pe aceasta, fiindcă e adevărată, o îngăduie Dumnezeu și la a-

---

mai mult spre El, devine în mod mai deplin «parte» a lui Dumnezeu, ba chiar dumnezeu prin har. Iar lucrînd așa și ajungînd la această stare se împlinește ceea ce e potrivit firii proprii. Îngerul sau omul e «parte» din Dumnezeu pentru că-și are suportul în rațiunea sa preexistentă în Dumnezeu și pentru că mișcîndu-se conform firii sale și voii divine care îl impulsionează prin rațiune, ca suport de origine divină al firii sale, se va imprima de energiile divine, încît nu se mai observă nici o separație între el și Dumnezeu.

Doctrina aceasta despre rațiunile divine ale lucrurilor (τῶν ὄντων) leagă aceste rațiuni de voința divină. Încă Dionisie Areopagitul (*Div. Nom.* 5, 8; P.G. 3, 824 C) afirmase că *rațiunile sînt voiri divine*. El reafirma prin aceasta ceea ce afirmase și Clement, că creațiunea nu e un rezultat necesar al puterii divine sau al dinamismului natural al divinului, ci al voinței lui Dumnezeu. În secolele următoare nu se mai vorbește alternativ despre paradigme (sau rațiuni) și voiri, ca la Dionisie, ci printr-o expresie compusă: gîndirea Lui volitivă (Pseudo-Cyril, *Despre Sfînta Treime*; P. G. 77, 1145 C; Sf. Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, 9; P.G. 94, 837 A).

Rațiunile nu sînt, ca mai înainte, modele inerte, ci puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu care implică gîndirea modelelor lucrurilor. Rațiunile creaturilor, deși sînt eterne, pentru că nu există în Dumnezeu nimic temporal, ele totuși nu țin de natura Lui, ci sînt expresia voinței Lui. «Ideea creaturii, a ceva deosebit de Dumnezeu, a unui eu non-divin, nu aparține necesității intime a esenței divine, — ea nu e produsă în virtutea fecundității naturale, căci în acest caz ar fi un al patrulea ipostas, presupunere sacrilegă. Ea a fost produsă într-o libertate supremă din toată eternitatea. Dumnezeu este absolut liber în ce privește creaturile posibile. Nu există nici o cauză care apasă asupra voinței Lui. Mai mult, Dumnezeu este eminamente liber chiar față de posibilitatea creaturilor înseși... Lumea, chiar în ideea Sa divină, este un surplus absolut, o realitate adăugată, sau mai bine zis un dar adaus, liber și bun al libertății divine atotputernice și al iubirii supraabundente... Trebuie distinse două moduri ale eternității: eternitatea ființială în care nu viețuiește decît Treimea, și **eternitatea contingentă a actelor libere ale harului divin**» (G. Florovschi, *L'Idée de la création dans la philosophie chrétienne*, rev. «Logos», București, nr. 1, 1928, p. 18—20).

Sfîntul Maxim leagă de aceste rațiuni ideea de scop, de țintă. El declară că intuind rațiunile divine ale lucrurilor create, noi intuim în același timp scopul lor, adică dinamismul lor spre un scop. «Toate lucrurile create de Dumnezeu în natură, dacă le contemplăm cu cuvenita cunoștință, ne anunță tainic rațiunile care au venit la existență și în același timp ne anunță scopul divin față de ele» (*Răspunsuri către Talasie* 13; P.G. 90, 293—296). Dumnezeu vede și voiește în rațiunile lucrurilor mișcarea și scopul acestora care este îndumnezeirea lor. Dar așa cum Părinții afirmă paradoxal existența eternă a rațiunilor divine și dependența lor de voința divină, așa sfîntul Maxim unește paradoxal scopul lui Dumnezeu cu privire la ele cu voia creaturilor de a înainta sau nu spre acest scop.

În felul acesta sfîntul Maxim poate scăpa de concluzia apocatastazei generale, de care n-a putut scăpa deplin sfîntul Grigorie de Nyssa (Sherwood, *op. cit.*, p. 176—177). Eternitatea divină a făcut loc în sine contingenței rațiunilor creaturilor; voința divină de care aceste rațiuni depind și care creează lucrurile conform lor face loc libertății creaturilor raționale. Aceste două paradoxuri au o legătură între ele: amîndouă implică libertatea divină sau un Dumnezeu personal. În același timp ele fac posibilă apariția în fața lui Dumnezeu a creaturii libere, personale. Iar cele ce nu se realizează nu alterează însăși esența divină, ci ființa lor creată.

46. Ajungînd prin lucrarea lor conformă rațiunii după care au fost create deplin în Dumnezeu, ajung totodată la realizarea deplină a rațiunii lor. Aceasta e «restaurarea» prin voință în starea desăvîrșită spre care au fost create, conform rațiunii lor în Dumnezeu. Restaurarea nu e o conducere a tuturor fără voia lor la o unire cu

ceastă Sîmbătă a odihnei ajunge acela căruia lumea i s-a răstignit, adică s-a depărtat de cele ale lumii şi s-a statornicit în locul propriu odihnei duhovniceşti. Cel ce a ajuns acolo nu se va mai mişca din locul său, starea aceasta fiind înconjurată de linişte şi de neturburare. Deci, loc al tuturor celor ce s-au învrednicit de o astfel de fericire este Dumnezeu, precum s-a scris : «Fii mie Dumnezeu scutitor şi spre loc întărit, ca să mă mîntuieşti (Ps. 30, 2)» (*In Isaia*, P.G. 30, 177 CD) [47].

7 e. Căci în El sînt fixate ferm raţiunile tuturor şi despre aceste raţiuni se spune că El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele ce sînt toate în El şi la El, chiar dacă acestea toate, cele ce sînt şi cele ce vor fi, nu au fost aduse la existenţă deodată cu raţiunile lor, sau de cînd sînt cunoscute de Dumnezeu, ci fiecare îşi primeşte existenţa efectivă şi de sine la timpul potrivit, după înţelepciunea Creatorului, fiind create conform cu raţiunile lor. Fiindcă Făcătorul există pururea în mod actual (κατ' ἐνέργειαν), pe cînd făpturile există în potenţă (δυνάμει), dar actual încă nu.

Căci nu pot fi deodată Cel infinit şi cele mărginite, nici nu va fi vreo raţiune care să arate că pot exista deodată fiinţa şi Cel suprafiinţial şi că pot fi identificate Cel nemăsurat cu ceea ce e măsurat, Cel liber de relaţie (nerelativ) cu ceea ce se află în relaţie, Cel care nu are

---

Dumnezeu din care pot pleca iarăşi, ca în origenism, ci ajungerea celor ce voiesc la ţinta lor eternă în Dumnezeu, printr-o colaborare a lor cu ajutorul dat lor de Dumnezeu pentru a se realiza conform raţiunii lor. Dar întrucît la această realizare deplină nu ajung decît în Dumnezeu, Care e ultimul hotar fără hotar în care pot ajunge, ele nu mai pot cădea de acolo, pentru că s-au obişnuit să tindă spre odihna nesfîrşită în Cel nesfîrşit, la care acum au ajuns. Libertatea lor despărţită o vreme de Dumnezeu se întoarce definitiv în Dumnezeu.

47. Sîmbăta din planul creaţiunii sau de la sfîrşitul ei se îndeplineşte după răstignirea din planul mîntuirii; după răstignirea mea faţă de lume, sau a lumii faţă de mine — fapt care are loc Vinerea, ca partea finală şi culminantă a ostenelii mele, sau a timpului meu, sau ca treaptă desăvîrşită a lucrării mele de despătimire, prin buna pătimire în lume, — ajung la Sîmbăta odihnei. Calea aceasta ne-a arătat-o Hristos. Dar dincolo de această odihnă de cele ale lumii e Duminica învierii; dincolo de Hristos cel înmormîntat după răstignire, e Hristos cel înviat cu trupul şi unirea mea cu El. Eu voi rămîne mai departe cu Hristos cel înviat cu trupul, nu voi trece dincolo la un spirit al lui Hristos fără trup, cum se afirma în origenism. Pentru că noi credem în învierea cu trupul. Aceasta e plinătatea fără hotar a omului întreg în Hristos care a devenit prin întrupare om întreg şi a redevenit prin înviere omul desăvîrşit întreg. Dincolo de această odihnă cu trupul în Hristos cel înviat nu se mai poate trece. Dar peste odihna de Sîmbăta, în care Hristos e mort cu trupul, se trece. În odihna eternă nu trec fără trup şi nici fără lume, dar trec cu ele transfigurate.

Făpturile conştiente îşi găsesc odihna în Dumnezeu, pentru că într-acolo le atrag raţiunile lor ca modelul lor final, sau gîndirea volitivă a lui Dumnezeu cu privire la ele. Dincolo de aceste modele nu le mai atrage nimic, pentru că ele şi-au atins deplinătatea. Nu există model mai înalt care să le atragă. Nu există gîndire şi voie mai înaltă decît cea definită în scopul lui Dumnezeu cu privire la ele. Dar acest scop este participarea interminabilă a lor la infinitatea divină după modul lor propriu.

în Sine nici un fel de categorie care să poată fi afirmată cu ceea ce e constituit prin toate acestea [48].

Pentru că pot fi afirmate toate cele create, după ființa și facerea lor, fiind cuprinse în rațiunile lor și în rațiunile celor ce sînt în jurul lor [49]. Lăsînd pe un plan superior teologia supremă și negativă a Cuvîntului (a Rațiunii), potrivit căreia El nu e nici grăit, nici cugetat, nici peste tot ceva din cele cunoscute împreună cu altceva, ca Cel ce e supraființial, nici participat de ceva în oarecare fel, Rațiunea (sau Cuvîntul) este multe rațiuni și rațiunile cele multe sînt o Rațiune. După procesiunea binevoitoare, făcătoare și susținătoare spre făpturi, Rațiunea (Cuvîntul) cea una e multe rațiuni, iar după referirea și pronia care le întoarce și le călăuzește pe cele multe spre Unul, ca spre obîrșia lor, sau ca spre centrul liniilor pornite din El, care are în Sine de mai înainte începuturile lor și le adună pe toate, rațiunile cele multe sînt una [50].

---

48. Creaturile se vor odihni în Dumnezeu pentru că rațiunile lor sînt ferme în Dumnezeu, deși entitățile create după modelul lor nu au existență de cînd au rațiunile lor. Dacă n-ar avea rațiuni ferme în gîndirea și voia lui Dumnezeu supratemporală, nu s-ar putea odihni în El, nu și-ar găsi împlinirea în El, ci ar putea fi descompuse după o vreme. Dacă ar fi din veci în Dumnezeu ele însești, mișcarea lor ar fi o dovadă că niciodată nu pot ajunge la odihna în Dumnezeu. Numai dacă Dumnezeu există și dacă le gîndește înainte ca ele să ia ființă în timp, adică să intre în mișcare, deci nu din veci, ele își pot găsi odihna sau împlinirea în Dumnezeu; Dumnezeu există în act din eternitate, iar făpturile există numai în potență.

49. Cele despre care se poate spune ceva afirmativ sînt determinate, adică definite de structura rațiunilor. De aceea ele sînt și create. Însuși creaturalul lor le arată ca determinate. Sînt determinate pentru că au primit un început al existenței lor și pentru că își au definiția lor în structura deosebită de a altora, sau sînt limitate de structura celor ce sînt în jurul lor. Coexistența lor cu Dumnezeu ar pune totul într-o evoluție care nu și-ar găsi niciodată deplinătatea, sau odihna, pentru că n-ar avea în ce și-o găsi. Progresul n-ar avea nici un sens. Origenismul își vădește dintr-o nouă latură inconsistența.

50. Dar cu toate că Dumnezeu este în Sine mai presus de orice determinare, creînd făpturile, adică acceptînd să iasă spre ele, sau să intre în legătură cu ele, își face cunoscute în rațiunile referitoare la acestea multe din posibilitățile cuprinse în Sine în mod nediferențiat.

S-ar părea la prima vedere că dacă în origenism cele ce se împrăștie din unitatea inițială sînt niște existențe spirituale deosebite de Dumnezeu, aci însăși Rațiunea ipostatică divină Se ramifică și apoi Se readună în Sine. Dar acestei interpretări i se opun două lucruri: întîi, că în Sine Rațiunea ipostatică divină este mai presus de orice gîndire și trăire, deci de orice multiplicare sau determinare în asemenea rațiuni; al doilea, că Ea nu se multiplică în ființele create și deci nici acestea nu redevin una cu Ea, ci se unesc cu rațiunile lor volitive, necreate, creatoare și providențiatoare. Iar acestea se și readună în unitatea Ei. Fără îndoială multiplicarea Rațiunii celei una se arată și în făpturile create și providențiate de Ea după chipul rațiunilor lor necreate, aflătoare în Ea și lucrătoare prin ele; iar readunarea lor în unitatea Ei sau a rațiunilor necreate din Ea implică și o adunare a făpturilor în Ea. Dar unificarea făpturilor în Rațiunea divină este de alt ordin decît cea a rațiunilor lor divine.

Trăind o unitate a lor în și cu Rațiunea divină, ele sînt conștiente de această unitate, întrucît continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sau viceversa: întrucît continuă să-și păstreze o subzistență proprie, sînt conștiente de unirea lor în și cu Rațiunea cea Una și cu rațiunile necreate unite în Ea. Rațiunea ipostatică divină cea una e acum întreagă în fiecare din făpturile adunate în Ea, fără ca acestea să se confunde.

Deci sîntem şi ni se zice «parte» a lui Dumnezeu, pentru faptul că raţiunile existenţei noastre preexistă în Dumnezeu. Şi ni se zice că am curs de sus, pentru că nu ne-am mişcat potrivit cu raţiunea după care am fost făcuţi şi care preexistă în Dumnezeu [51].

7 f. Dar cel ce a fost învăţat să privească cu evlavie raţiunile lucrurilor poate dezvolta uşor şi în alt chip înţelesul acestei idei. Astfel, nu încape îndoială că fiinţa virtuţii din fiecare este Cuvîntul (Raţiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Căci fiinţa tuturor virtuţilor este Însuşi Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris : «Care ni S-a făcut nouă de la Dumnezeu înţelepciune, dreptate, sfinţire şi mîntuire» (I Cor., 1, 30). Şi e vădit că acestea se spun despre El în înţelesul absolut, ca fiind prin Sine însuşi înţelepciunea, dreptatea şi sfinţenia, nu în sens determinat (limitat), cum se zice despre noi, de pildă : om înţelept, sau om drept. Dar dacă-i aşa, orice om care se împărtăşeşte de virtute printr-o deprindere neclintită se împărtăşeşte neîndoielnic de Dumnezeu, fiinţa virtuţilor, ca unul ce a cultivat sincer, prin liberă hotărîre, sămînţa naturală (τὴν κατὰ φύσιν) a binelui şi a arătat sfîrşitul ca fiind una cu obîrşia şi obîrşia una cu sfîrşitul, mai bine zis obîrşia şi sfîrşitul ca unul şi acelaşi lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, dacă scopul oricărui lucru se socoteşte că este obîrşia şi sfîrşitul lui : obîrşia, întrucît de acolo a primit pe lîngă existenţă şi binele prin fire după participare, iar scopul, întrucît recunoscîndu-şi cauza sa, străbate prin dispoziţie şi hotărîre liberă cu toată sîrguinţa drumul de laudă ce-l duce spre ea [52]. Iar străbătînd acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemăna-

---

Raţiunea cea una, multiplicată în multe raţiuni ale făpturilor şi revenită la unitatea Ei, trebuie înţeleasă şi ca Cuvîntul ipostatic ce Se multiplică cu apelul Lui, cu lumina Lui, sau răsună şi se înţelege în multe cuvinte şi în multe feluri de prezenţe personale lucrătoare prin care cheamă, aduce şi ţine făpturile în existenţă şi care redevine un Cuvînt total şi atotcuprinzător adresat făpturilor adunate în El prin aceeaşi înţelegere şi o prezenţă personală infinit de intensă şi de bogată în ele. Dar tocmai aceasta consolidează ca persoane fiinţele create spirituale, sau dotate cu spirit. Ca asemenea Cuvînt sau prezenţă ipostatică totală S-a revelat Logosul făpturilor în Iisus Hristos, dîndu-ni-Se în forma aceasta mai ales în Euharistie, pentru a ne conduce spre capacitatea deplină de a-L sesiza ca atare în veacul viitor. *(Capete gnostice,* II, 28—29).

51. Rezumînd, sfîntul Maxim precizează sensul în care a spus sfîntul Grigorie de Nazianz că sîntem «parte» a lui Dumnezeu : ca cei ce avem raţiunile noastre preexistente în Dumnezeu. În acelaşi timp el precizează sensul afirmaţiei aceluia că «am curs de sus». Aceasta nu stă în faptul că am fi plecat ca existenţe dintr-o unitate iniţială în Dumnezeu, ci că, odată creaţi într-o legătură cu Dumnezeu sau cu raţiunile noastre preexistente în El, nu ne-am mişcat potrivit cu ele.

52. Sfîntul Maxim dă şi un alt sens «curgerii de sus» a celor ce nu vieţuiesc în legătură cu Dumnezeu. A «curs de sus» cel ce nu dezvoltă în sine binele în virtuţi. Căci esenţa virtuţii din fiecare este Raţiunea divină cea una, sau Iisus Hristos. Cine cade deci din virtute, sau nu o deprinde, a căzut din Raţiunea sau Cuvîntul lui Dumnezeu. Aci Raţiunea divină e identificată cu Binele. Căci singur binele adevărat este raţional. Raţiunea divină ca normă şi sursă supremă a toată organizarea raţio-

rea prin virtuți, datorită urcușului firesc spre cauza proprie și intrării în intimitatea ei [53]. Astfel se împlinește și cu el cuvîntul apostolic care zice: «Căci în El viem, ne mișcăm și sîntem» (Fapte, 17, 28). «Este» adică în Dumnezeu prin luare aminte cel ce nu-și corupe rațiunea ființei sale, preexistentă în Dumnezeu; «se mișcă» în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale bune, preexistentă în Dumnezeu, lucrînd prin virtuți, și viețuiește în Dumnezeu potrivit cu rațiunea ființării sale veșnice, preexistentă în Dumnezeu. De aceea, fiind deja de aici, prin deprinderea atotnepătimașă mereu același cu sine și nemișcat, va fi și în veacul viitor, prin îndumnezeirea ce i se va dărui, iubind și îmbrățișînd rațiunile amintite ce preexistă în Dumnezeu, mai bine-zis, pe Dumnezeu, în Care sînt fixate rațiunile bunătăților (virtuților). Și astfel, este parte a lui Dumnezeu ca existent, pentru rațiunea ființării sale preexistentă în Dumnezeu; ca bun, pentru rațiunea viețuirii sale bune preexis-

---

nală, a toată legătura armonică a celor create, e și normă și sursă supremă a tot binele împlinit și urmat de ele. Dar numai prin binele urmărit statornic și imprimat ca deprindere sau ca virtute în ființa proprie, se impune în aceasta rațiunea după modelul rațiunii ei necreate, care este Rațiunea ipostatică divină.

În același timp binele și raționalitatea sînt și o tendință a firii create, făcută după modelul Rațiunii necreate în care e implicat binele. Cel ce dezvoltă în sine binele ca sămînță a virtuții se dezvoltă după norma și din puterea rațiunii sale necreate, adică conform Rațiunii divine despre sine. Acela arată că scopul sau sfîrșitul lui e una cu obîrșia sau viceversa. Căci binele care îl atrage, sau spre care tinde ca spre scopul său, e pus în firea lui de la început, de cauza ei. De la această obîrșie sau cauză a luat nu numai existența, ci și participarea la bine. Dar aceeași cauză care a pus în fire binele și o face să lucreze conform cu ea, adică să cultive binele, o atrage spre ea ca țintă a binelui. În Dumnezeu nu e o mișcare de la un început spre un sfîrșit: El e desăvîrșit din veci. Nouă ne-a lăsat și dat Dumnezeu putința unei contribuții la desăvîrșire prin libertate.

53. Cel ce înaintează spre obîrșia proprie ca spre ținta finală adaugă la binele prin fire primit de la Dumnezeu binele prin libera alegere și străduință, săvîrșit și el cu ajutorul harului, adică înaintează prin virtute de la chip la asemănare, pînă la starea de îndumnezeire, printr-un urcuș potrivit firii însăși. Omului i se lasă și i se dă putința să accepte liber comuniunea cu Dumnezeu și să înainteze în ea.

Gîndirea sfîntului Maxim e străbătută de un profund optimism antropologic. Ființa umană ajunge la îndumnezeire printr-un urcuș liber și natural al ei. Natura are implicată în ea o tendință spre bine, care reprezintă un impuls și o atracție divină sădite în ea. Fără acestea ea nu poate fi concepută și nu se poate menține ca natură adevărată. Ea are de la început binele sădit în ea ca tendință de înălțare liberă spre Dumnezeu ca binele desăvîrșit, ca partener desăvîrșit al comuniunii în calitate de Treime eternă.

Iar acest urcuș îl realizează prin mișcare, prin care se săvîrșesc faptele binelui cu stăruință pentru a se dobîndi virtuțile. Dacă origenismul platonic punea accentul pe o contemplație a nemișcării, sfîntul Maxim acordă o importanță necondiționată mișcării de împlinire a binelui. Prin virtuți ne facem în mod liber mai asemenea cu Dumnezeu.

Sfîntul Maxim a luat sensul pozitiv al mișcării de la Aristotel, dar a lărgit și adîncit acest sens pozitiv pînă la a-l vedea ca drum spre îndumnezeire, ca impuls sădit în creatură de Dumnezeu însuși în calitate de cauză în vederea înaintării spre El ca scop. Mișcarea este, în concepția sfîntului Maxim, de la Dumnezeu spre Dumnezeu, de la setea de comuniune spre comuniunea desăvîrșită.

tentă în Dumnezeu ; şi ca dumnezeu, pentru raţiunea fiinţării sale veşnice, preexistentă în Dumnezeu [54].

Este aşadar parte a Lui, ca unul ce a cinstit aceste raţiuni, a lucrat conform cu ele şi prin ele s-a sălăşluit pe sine cu totul numai în Dumnezeu aşa cum numai pe Dumnezeu L-a întipărit şi L-a format în sine [55]. Unul ca acesta este şi se numeşte dumnezeu, precum Dumnezeu este prin pogorământ şi Se numeşte pentru el om, iar puterea acestei dispoziţii mintale se arată în faptul că ea îndumnezeieşte pe om prin Dumnezeu, pentru iubirea faţă de Dumnezeu, şi înomeneşte pe Dumnezeu prin om, pentru iubirea Lui de oameni, făcînd printr-un schimb bun pe Dumnezeu om, pentru îndumnezeirea omului, iar pe om dumnezeu, pentru înomenirea lui Dumnezeu. Căci Cuvîntul lui Dumnezeu şi Dumnezeu vrea să se lucreze pururea şi în toţi taina întrupării Sale [56].

Iar cel ce, cu toate că e parte a lui Dumnezeu pentru raţiunea virtuţii aflătoare în el, în baza cauzei sale, părăseşte obîrşia sa şi se lasă dus în chip nesocotit spre nimic, cu drept cuvînt se zice că a căzut de sus, întrucît nu s-a mişcat spre obîrşia şi cauza proprie, după care, spre care şi pentru care a fost făcut. El se află într-un vagabondaj nestatornic şi într-o neorînduială cumplită a sufletului şi a trupului, ca

54. Sfîntul Maxim vede o confirmare a înaintării de la existenţa în Dumnezeu, la viaţa deplină în Dumnezeu, prin mişcarea în Dumnezeu pe linia binelui, în inversarea celor trei cuvinte ale sfîntului Pavel din declaraţia în Areopag : «Căci în El viem, ne mişcăm şi sîntem» (Fapte 17, 20). Potrivit acestor trei faze, sfîntul Maxim distinge şi în raţiunea făpturii umane în Dumnezeu trei faze, sau trei straturi : raţiunea fiinţării, raţiunea fiinţării bune sau a mişcării pe linia binelui, dată în raţiunea fiinţării, şi raţiunea fiinţării veşnice. El recunoaşte făpturii umane putinţa de a actualiza prin libertate raţiunea fiinţării sale. Aceasta desigur că nu se referă la raţiunea preexistentă în Dumnezeu, ci la reflectarea ei consistentă în fiinţa proprie a făpturii. Totuşi Dumnezeu constată că făptura ca raţiune consistentă se conformează cu modelul ei gîndit ca existenţă destinată a deveni prin libertate bună şi eternă, ca un alt dumnezeu în care S-a imprimat Dumnezeu prin comuniune cu El.

55. Cel ce lucrează conform cu raţiunea lui preexistentă în Dumnezeu se numeşte «parte» a lui Dumnezeu, pentru conformarea lui ca raţiune creată consistentă cu cele trei straturi ale raţiunii sale în Dumnezeu : prin nesăvîrşirea pătimaşă a răului, cu raţiunea existenţei sale în Dumnezeu ; prin mişcarea sa pe linia binelui, cu raţiunea vieţuirii sale bune în Dumnezeu ; prin îndumnezeirea sa, cu raţiunea fiinţării sale veşnice în Dumnezeu. În faza din urmă, Dumnezeu S-a întipărit deplin în el. El devine încă de pe pămînt nemişcat şi identic cu sine însuşi, prin deprinderea atotnepătimaşă a virtuţilor, dar şi mai mult în starea de îndumnezeire ce o va primi în viaţa viitoare.

56. Dar prin aceasta nu numai omul se face Dumnezeu, ci şi Dumnezeu Se face om. Căci omul, cinstind raţiunea sa divină în Dumnezeu şi lucrînd conform cu ea, îi dă acesteia şi prin ea lui Dumnezeu însuşi o realizare omenească tot mai accentuată. Pe măsură ce omul se sălăşluieşte tot mai mult în Dumnezeu, Acesta Se sălăşluieşte tot mai mult în om, luînd chip omenesc. Ceea ce face pe om Dumnezeu şi pe Dumnezeu om este iubirea reciprocă între ei. Prin iubirea sa faţă de Dumnezeu, omul e îndumnezeit de către Dumnezeu prin iubirea Sa faţă de om. Îndumnezeindu-se omul prin iubire, Se înomeneşte Dumnezeu, şi înomenindu-Se Dumnezeu prin iubire, se îndumnezeieşte omul. Căci prin iubirea sa faţă de Dumnezeu, omul se înalţă în Dumnezeu ; iar prin iubirea Sa faţă de om, Dumnezeu Se sălăşluieşte în om şi acesta îi dă lui Dumnezeu chip omenesc. Cele două iubiri ajung simultane şi una o provoacă pe alta. Omul arată în sine pe Dumnezeu, iar Dumnezeu ia chip de om.

unul ce s-a despărţit pe sine de cauza sa ce rămîne totdeauna nerătăcită şi constantă, prin povîrnirea de bunăvoie spre rău. Şi se spune în înţelesul propriu că s-a rostogolit în rău, fiindcă, aflîndu-se în el capacitatea prin care putea să-şi ducă în chip neabătut paşii spre Dumnezeu, a ales de bunăvoie ceea ce e rău şi nu există, în locul a ceea ce e bun şi există [57].

7 g. Despre aceste raţiuni de care am vorbit, sfîntul Dionisie Areopagitul spune că Scriptura le numeşte predeterminanţi şi voiri dumnezeieşti (*Despre numirile dumnezeieşti* 5, 8 ; P.G. 3, 874 C). De asemenea cei din jurul lui Panten, învăţătorul marelui Clement al Stromatelor (*Stromata* 4, 26 ; P.G. 8, 1381 A), spun că Scripturii îi place să le numească voiri dumnezeieşti. De aceea, întrebaţi fiind, de unii ce se fălesc cu erudiţia din afară, cum socotesc creştinii că Dumnezeu cunoaşte lucrurile, ei înşişi susţinînd că le cunoaşte pe cele inteligibile mintal, iar pe cele sensibile sensibil, au răspuns că nici pe cele sensibile nu le cunoaşte sensibil, nici pe cele inteligibile, mintal. Căci nu e cu putinţă ca Cel ce e mai presus de făpturi să cunoască făpturile după modul făpturilor. Ci spuneau că El cunoaşte făpturile ca pe propriile Sale voiri, adăugînd şi motivul binecuvîntat al acesteia, şi anume că pe toate le-a făcut cu voia — ceea ce nimeni nu va nega — şi dacă a spune că Dumnezeu Îşi cunoaşte propria Sa voire e un lucru cuvios şi drept, atunci, odată ce Dumnezeu a făcut pe fiecare dintre făpturi voind-o, desigur că El cunoaşte făpturile ca pe propriile Sale voiri, dacă a creat făpturile voindu-le. Pornind de aici eu socotesc că despre aceste raţiuni zice Dumnezeu în Scriptură către Moise : «Te-am cunoscut pe tine mai mult decît pe toţi» (Ieş., 33, 17), sau «A cunoscut Domnul pe cei ce sînt ai Lui» (II Tim., 2, 19), iar către unii : «Nu vă cunosc pe voi» (Mt., 7, 23). Aceasta după cum mişcarea liberă a voii proprii, lucrînd conform cu voia şi cu raţiunea sau contra voii şi raţiunii lui din Dumnezeu, l-a pregătit pe fiecare să audă vocea dumnezeiască [58].

7 h. Acestea şi cele asemănătoare socotesc că a înţeles să le spună acest bărbat purtător de Dumnezeu prin cuvintele : «Cînd vom uni

57. Existenţa însăşi e un bine, înţelegînd prin ea ceea ce persistă. Nestatornicia e semnul nerămînerii în bine, deci într-o existenţă statornică. Cel neîntemeiat în bine ca în existenţa statornică «curge», se rostogoleşte pentru că nu rămîne în legătură cu ceea ce e adînc şi etern consistent, se goleşte tot mai mult de fiinţă, de viaţă.

58. Deoarece Dionisie Areopagitul numise raţiunile lucrurilor «predeterminări» şi «voiri dumnezeieşti», iar ucenicii lui Panten, şi între ei Clement Alexandrinul, le numiseră de asemenea «voiri dumnezeieşti» şi declaraseră că Dumnezeu cunoaşte făpturile ca voiri proprii, pentru că le-a creat voind, sfîntul Maxim vrea să arate că aceasta nu implică o predestinare a făpturilor raţionale. Există o cunoaştere şi o voire antecedentă a lui Dumnezeu, care deosebeşte făpturile după scopul lor bun, şi o cunoaştere şi o voire posterioară, care se orientează după felul cum se vor decide făpturile să lucreze. O va spune aceasta în mod clar sfîntul Ioan Damaschin. În sensul acestei cunoaşteri şi voiri posterioare a lui Dumnezeu trebuie înţelese citatele date de sfîntul Maxim din Sfînta Scriptură.

această facultate deiformă și dumnezeiască, adică mintea și rațiunea noastră, cu ceea ce e propriu ei, chipul se va fi urcat la modelul său după care tinde acum» (Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuv. II teol.*, cap. 17; P.G. 36, 48 C). Prin aceste puține cuvinte el învață deodată mai multe lucruri. Întîi, respinge părerea unora că a ajuns deja vreo făptură la această măsură. Apoi arată sensul în care sîntem parte a lui Dumnezeu. În sfîrșit, schițează natura viitoare a fericitei odihne și mișcă spre posesiunea ei statornică, neclintită și veșnic necăzută, pe cei ce se curățesc și se grăbesc spre ea prin nădejde. Căci știa că dacă înaintăm drept, conform rațiunii și firii, spre ceea ce reprezentăm prin ființă și rațiune, vom cunoaște și noi printr-o atingere simplă (ἁπλῇ προσβολῇ) fără nici o iscodire, care singură prilejuiește greșeala și rătăcirea, toate în mod divin (θεοειδῶς), atît cît ne e cu putință, nemaipersistînd din pricina neștiinței în mișcarea în jurul lor, ca unii ce ne-am unit mintea și rațiunea noastră cu Mintea cea mare, cu Rațiunea (Logosul) și Duhul, mai bine zis pe noi întregi cu Dumnezeu întreg, ca un chip cu modelul lui [59].

7 i. Aceasta o dezvoltă și în cuvîntarea despre grindină, zicînd: «Și atunci, pe aceia îi va primi lumina negrăită și contemplarea Sfintei și Împărătești Treimi, Care îi va lumina mai limpede și mai curat și se va uni întreagă cu mintea întreagă. Pe această singură o și numesc eu Împărăția Cerurilor» (Sf. Grigorie Teologul, P.G. 35, 945 C). Aceasta cu dulceață mă va îndulci și mă va veseli, ca îndrăznind să unesc ale mele cu ale Lui, înțelegînd prin mine toată zidirea rațională a îngerilor și a oamenilor, adică pe toți cîți n-au corupt, din neatenție, nici una din rațiunile dumnezeiești inarticulate de Dumnezeu în chip natural în firea lor, ca să-i ducă prin mișcare spre scopul propriu, ci s-au păstrat mai degrabă cu chibzuială pe ei înșiși întregi și nealterați, știindu-se că sînt și vor fi organe ale firii dumnezeiești [60]. Pe aceștia îi va străbate cu totul Dumnezeu întreg, asemenea sufletului, căci făcîndu-se Stăpînului asemenea unor mădulare sănătoase și folositoare ale trupului, îi va cîrmui cum vrea și îi va umple de slavă și de fericirea proprie, dîndu-le

59. Atît rațiunea cît și firea noastră sînt chipuri ale lui Dumnezeu, căci Dumnezeu este și esență și gîndire. Prin amîndouă trebuie să înaintăm spre Dumnezeu, adică nu numai printr-o cugetare dreaptă, ci și prin întreaga conformare a ființei noastre cu modelul divin. Făcînd astfel, ajungem în atingerea directă și simplă a lui Dumnezeu, nu-L mai deducem prin complicate operații raționale în mod indirect din creaturi. Vom pătrunde cu mintea, cu rațiunea și cu duhul nostru în Mintea cea mare, în Rațiunea și Duhul, ca o icoană în model. În viitoarea odihnă fericită în Dumnezeu vom rămîne veșnic necăzuți. Prin aceasta, sfîntul Maxim respinge mitul origenist despre căderile și suișurile alternative din și în acea odihnă.

60. Chipurile rațiunilor dumnezeiești le socotește sfîntul Maxim articulate în firea umană în mod natural, ca un întreg armonic. Dar ele pot fi corupte fie în totalitatea lor, fie unele din ele, prin mișcarea necuvenită a ființei umane. Cei ce fac aceasta își corup însăși firea lor. Sfîntul Maxim numește rațiunile constitutive firii

viaţa cea veşnică şi negrăită şi cu totul liberă de semnul însuşirii constitutive a vieţii prezente, întemeiată pe stricăciune. Le va da viaţa pe care nu o întreţine aerul inspirat, nici rîuleţele de sînge care curg de la inimă, ci Dumnezeu care Se împărtăşeşte întreg tuturor şi vine în suflet ca sufletul în trup, iar prin mijlocirea sufletului, în trup, cum numai El ştie. Prin aceasta sufletul primeşte neschimbabilitatea, iar trupul nemurirea, şi întregul om se îndumnezeieşte prin lucrarea îndumnezeitoare a harului Celui ce S-a întrupat, rămînînd întreg om după suflet şi trup, din cauza firii, şi făcîndu-se întreg dumnezeu după suflet şi trup, din pricina harului şi a strălucirii dumnezeieşti a fericitei slave ce o are de pe urma Lui, strălucire decît care nu se poate cugeta alta mai mare şi mai înaltă. Căci ce poate fi mai drag şi mai scump celor vrednici, decît îndumnezeirea prin care Dumnezeu, unindu-Se cu cei deveniţi dumnezei, le dă tot ce e al Său pentru bunătatea Sa? [61]

De aceea bine au numit această stare plăcere, pătimire (πεῖσιν) şi bucurie. Au numit-o plăcere (produsă de cunoaşterea lui Dumnezeu şi de gustarea fericirii ce urmează ei), ca una ce e sfîrşit al lucrărilor naturale (căci aşa definesc plăcerea). Pătimire, ca puterea extatică ce preface pătimirea în activitate, după pilda cauzei care preface fierul în foc şi focul în fier ; ea arată că nu există altă înălţare mai mare a făpturilor, decît aceea în care nepătimirea apare ca o consecinţă bine cuvenită. Iar bucurie este numită ca una ce nu are nimic opus, nici în trecut, nici în viitor. Căci bucuria zic că nu cunoaşte nici tristeţe trecută şi nu aşteaptă cu frică nici săturarea viitoare, ca plăcerea. De aceea

---

umane raţiuni divine, pentru că ele se află lucrătoare în raţiunile firii. Totuşi, lucrarea lor lasă loc în ea acţiunii de corupere a voii umane. În acest caz, lucrarea raţiunilor divine s-a restrîns numai la susţinerea în existenţă a firii umane individuale a celor în cauză. Sau e vorba, mai degrabă, de o continuă strîmbare sau deviere a lucrării raţiunilor divine, sau a raţiunilor constitutive ale firii, aşa cum rîsul răutăcios nu anulează trăsăturile specifice ale feţei cuiva, ci le strîmbă numai.

61. E o descriere a stării de îndumnezeire a celor ce şi-au actualizat bine raţiunile firii, sau au conlucrat cu raţiunile dumnezeieşti care lucrează la actualizarea firii şi la completa penetrare a lor de către raţiunile dumnezeieşti şi, prin aceasta, de Dumnezeu însuşi care lucrează propriu-zis prin raţiunile dumnezeieşti. Dumnezeu este de la început ca un suflet al sufletului şi prin aceasta al întregului uman. Dar acest suflet divin devine tot mai intim şi mai efectiv în întregul uman. Precum sufletul însufleţeşte trupul, aşa Dumnezeu, sufletul mai profund, îndumnezeieşte sufletul şi trupul însuşi, umplîndu-le de viaţa divină. Sufletul devine prin aceasta neschimbabil în bine sau în dragostea de Dumnezeu, iar trupul, incoruptibil. Cel ce a ajuns la starea aceasta este în acelaşi timp om întreg, constituit din suflet şi trup, şi dumnezeu întreg, fiind penetrat în întregime de lucrarea harului şi umplut de strălucirea slavei dumnezeieşti. Dumnezeu întreg lucrează în acela, cum lucrează subiectul uman în propria-i natură. Dar subiectul uman îşi însuşeşte ca a sa lucrarea subiectului divin. Harul care-l umple pe acesta e harul lui Dumnezeu cel întrupat. Deci Dumnezeu cel întrupat e sufletul întregului uman, e ca un fel de ipostas fundamental al ipostasurilor umane. Dumnezeu cel întrupat, Care a făcut neschimbabil în bine sufletul Său uman şi a dus la nemurirea stării de înviere trupul Său, face aceasta şi în cei ce colaborează prin voia lor cu El.

Scriptura de Dumnezeu inspirată și Părinții noștri, înțelepți în tainele dumnezeiești, au spus totdeauna că bucuria e numele ce indică adevărul viitor [62].

Deci s-a arătat în treacăt, prin mine cel mic din fire, din Scriptură și din Părinți, că nici una din făpturi nu s-a oprit vreodată din mișcare, nici n-a ajuns la odihna pe care i-a rînduit-o intenția dumnezeiască; pe lîngă aceasta, că e cu neputință ca cei vrednici să părăsească persistența lor neclintită în Dumnezeu. Căci cum ar fi cu putință (ca să aducem un mic temei rațional în sprijinul celor spuse) ca cei ce au ajuns odată cu existența lor în Dumnezeu să primească în ei injurioasa săturare a dorinței? Pentru că orice săturare e, după rațiunea și definiția ei, ceva care stinge o dorință, avînd două moduri: sau dorința se stinge depășind cele date ca mici, sau se scîrbește, disprețuindu-le ca urîte și ca grețoase, ceea ce produce săturarea. Dumnezeu însă, fiind prin fire nesfîrșit și vrednic de cinstire, sporește la infinit prin împărtășire dorința celor ce gustă din El. Iar dacă acesta-i adevărul, precum

62. Starea de îndumnezeire este o stare de plăcere, întrucît au ajuns la capăt lucrările naturale care obosesc ființa umană. Este o stare de pătimire primită din convingere, căci cel ce o suportă a devenit ca un subiect care are convingerea că o efectuează, nu mai are sentimentul că o suportă, ci că el este autorul ei, deși în realitate nu o produce el. Acesta provine din faptul că ceea ce se suportă a devenit *cu totul propriu celui ce suportă, nemaiapărîndu-i ca ceva străin*, căci și-a însușit-o pe deplin. Exemplul e lumina devenită proprie aerului, sau focul, propriu fierului. Prin aceasta pătimirea a devenit nepătimire. E o pătimire a nepătimirii. Ea dovedește persistența unei anumite voiri și mișcări a celui ce pe de altă parte a ajuns la capătul efortului în voință și mișcare. Nepătimirea aceasta încoronează în mod natural firea care și-a însușit pătimirea cea bună. De aceea această stare de pătimire prin suportare din convingere este ca o putere extatică a firii, ca o putere ce trece dincolo de sine, deasupra sa, și își însușește ca proprie ceea ce îi vine de deasupra ei.

Bucuria prezentă, care e împreunată cu tristețea pentru trecut și cu teama de plictiseală viitoare, nu e bucurie adevărată. Starea aceasta, e mai degrabă proprie plăcerii în care ființa umană, uitînd de trecut și nemaigîndind la viitor, vrea să se scufunde ca într-o orbire și amnezie în ce privește trecutul și viitorul. Bucuria adevărată are privirea netulburată atît spre trecut, cît și spre viitor. Cel ce se află în bucurie știe că pentru trecut este iertat, iar viitorul nu-i apare amenințător pentru bucuria prezentă, pentru că e o bucurie curată prin care își produce un viitor adevărat. Aceasta îi dă sfîntului Maxim un temei să declare că saturarea sau plictiseala viitoare la care vor ajunge ființele spirituale înălțate la unitatea lor în Dumnezeu, conform doctrinei origeniste, întreținînd în ele teama de acea plictiseală, face ca fericirea lor să nu fie deplină nici măcar în timpul cît se bucură de ea.

În general sfîntul Maxim susține că desăvîrșirea omului înseamnă o încetare a lucrării lui naturale și o transformare a ei în pură pătimire (gustare), recepționare a lucrării îndumnezeitoare a harului (*Ambigua*, Cap. prezent. P.G. 91, 1076; *Răsp. c. Talasie* 22; Filoc. III, p. 73). Dar iată că aci afirmă că orice desăvîrșire a făpturii înseamnă, dimpotrivă, o ridicare a ei din stadiul pasiv în cel nepasiv, o trecere de la pătimire la nepătimire. Contrazicerea este numai aparentă. De fapt omul va înceta să fie propriu-zis într-o stare de pasivitate, cum e în viața de aici. Va deveni un «pur agir», cum ar zice Blondel, asemenea lui Dumnezeu. Aceasta întrucît va deveni subiect al lucrării dumnezeiești, care e pur activă. Dar întrucît lucrarea dumnezeiască după natură nu e a sa, ci a lui Dumnezeu, omul e pe de altă parte într-o pătimire pură. Cu alte cuvinte, după har va fi în nepătimire pură, după natură, în pătimire pură. Dar și pătimirea aceea e consimțire, e penetrare deplină a lucrării umane de lucrarea divină.

și este, atunci n-a existat faimoasa unitate a ființelor raționale, care, săturîndu-se de petrecerea în Dumnezeu, s-ar fi împărțit și ar fi provocat, prin împrăștierea proprie, facerea lumii acesteia. Dacă am admite aceasta, am face binele circumscris și vrednic de dispreţuit, putînd fi mărginit de vreo saturare oarecare și devenind pricină de răzvrătire acelora a căror dorință n-a putut-o ține nemișcată [63].

Deci, socotesc că în zadar susțin unii această unitate, închipuindu-și lucruri care nu sînt, ba, ce-i mai grav, atribuind în chip mincinos și acestui fericit Părinte asemenea idei, ca să poată cugeta nu numai ei în toată libertatea că sufletele au venit dintr-o formă anterioară a vieții în trupuri, spre a fi pedepsite pentru relele făcute înainte, ci ca să încerce cu temei să amăgească și pe alții că așa stau lucrurile, prin vrednicia de crezămînt a persoanelor. Ei se poartă astfel într-un mod care nu e nici frumos, nici cuvios. Dar noi, lăsîndu-i pe aceia așa cum sînt, să cercetăm noi înșine cu evlavie intenția învățătorului și în alt mod decît în cel arătat [64].

Eu socotesc că el vrea să înfățișeze aici nu cauza facerii oamenilor, ci a nenorocirii care a venit după aceea, căci plînge mizeria trupului nostru prin cuvintele : «O, ce împreunare și ce înstrăinare ! Îngrijesc pe cel de care mă tem și mi-e frică de cel pe care îl iubesc» și cele următoare. *(Cuv. 14, Despre iubirea de săraci ;* P.G. 35, 865 B). Apoi, întrebîndu-se pe sine însuși, care să fie cauza relelor în care sîntem ținuți și a preaînțeleptei Providențe ce se arată în ea, prin cuvintele : «Care e înțelepciunea privitoare la mine și ce este această mare taină ?», adaugă, dînd în chip clar această soluție : «Oare nu vrea, poate, fiind

63. Sfîntul Maxim trece la o respingere directă a teoriei despre acea unitate a ființelor raționale. Mai întîi menționează în treacăt că mișcarea în care se află făpturile e dovada că ele nu au ajuns pînă acum vreodată la odihna rînduită lor de scopul ce li l-a dat Dumnezeu, ci are rostul pozitiv să ajungă la el. Apoi trece la argumentarea acestui fapt, arătînd că cei ajunși în unitatea lor în Dumnezeu nu mai pot părăsi petrecerea lor în El. Origenismul susținea că cei ajunși în Dumnezeu se împrăștie din El pentru că se satură de fericirea ce o gustă în El. Orice săturare înseamnă o stingere a dorinței sau a afecțiunii pentru lucrul obținut. Iar dorința sau afecțiunea se poate stinge în două feluri : sau pentru că descoperă că lucrul posedat e prea mic pentru ea ; sau pentru că descoperă ceva urît și neplăcut în acel lucru. Dar Dumnezeu nu e nici ceva urît și neplăcut, nici ceva mărginit, deasupra căruia să poată fi un bun mai înalt. Dimpotrivă, El e vrednic de o prețuire nesfîrșită și intensifică la nesfîrșit dorința și afecțiunea celor ce se împărtășesc de El. Aceasta implică un fel de mișcare stabilă, sau de creștere veșnică a celor ajunși în Dumnezeu în pătimirea nepătimitoare a bunătății Lui. Căci persistența dorinței înseamnă o persistență a mișcării ei. De aceea nu e posibilă o saturare de Dumnezeu a celor ajunși în El. O saturare de El implică o mărginire a Lui. Dar atunci cei ce pleacă din El, neputînd merge mai sus, ci rostogolindu-se în jos, nu vor ajunge niciodată la o adevărată fericire sau odihnă, căci așa ceva nu există. Totul e relativ și într-o veșnică devenire ciclică.

64. Sfîntul Maxim arată că cei ce susțin o fostă unitate a spiritelor în Dumnezeu, de unde au căzut fiind îmbrăcate drept pedeapsă în trupuri, iau în sprijin și cuvintele sfîntului Grigorie de Nazianz puse în fruntea acestui capitol. De aceea a întreprins el explicarea lor adevărată.

noi parte a lui Dumnezeu şi căzînd de sus, să privim în lupta cu trupul mereu spre El şi neputinţa legată de noi să ne fie pedagogă spre vrednicie, ca nu cumva, mîndrindu-ne şi fălindu-ne din pricina vredniciei noastre, să dispreţuim pe Făcătorul ?». E ca şi cum ar zice : omul a fost făcut de Dumnezeu, din bunătatea Lui, din suflet şi trup, pentru ca sufletul raţional şi mintal dat lui, fiind după chipul Celui ce l-a făcut pe el, prin dorinţă şi prin iubirea sa întreagă să tindă cu tărie şi din toată puterea spre Dumnezeu şi spre cunoaşterea Lui şi să se îndumnezeiască prin asemănare ; iar prin grija plină de ştiinţă faţă de ceea ce e supus lui şi în temeiul poruncii care îi cere să iubească pe aproapele ca pe sine însuşi şi să susţină trupul cu cumpătare, să-l facă raţional (λογίσαι) şi propriu lui Dumnezeu (οἰκειῶσαι) prin virtuţi, ca pe un împreună-slujitor [65]. În felul acesta face pe Făcătorul să Se sălăşluiască în trup şi să devină, Însuşi Cel ce le-a legat pe cele două, legătura de nedesfăcut a nemuririi dăruită trupului [66]. Aceasta, ca sufletul să se facă trupului ceea ce este Dumnezeu sufletului şi să se arate că unul este Făcătorul tuturor, străbătînd prin umanitate în toate făpturile, pe măsura lor, şi ca cele multe, care după fire sînt distanţate, să vină la unitate între ele, prin convergenţa în jurul firii celei una a omului ; în sfîrşit, ca Dumnezeu însuşi să devină totul în toate, pe toate cuprinzîndu-le şi ipostaziindu-le în Sine (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ), prin aceea că nici o făptură nu mai are o mişcare separată (ἄφετον), nepărtaşă de prezenţa Lui, prin care sîntem şi ne numim dumnezei, fii, trup, mădulare şi părticică

65. Sfîntul Maxim vede în expresia «curgerea noastră de sus» căderea în păcat. Şi alte locuri pe care le citează din sfîntul Grigorie arată că ceea ce trebuie să urmărim noi cu ajutorul lui Dumnezeu este, pe de o parte să ne înălţăm sufletul de la chip la asemănare şi îndumnezeire, iar pe de alta, să ne raţionalizăm prin suflet trupul şi să-l facem organ intim al lucrării lui Dumnezeu prin virtuţi. Căci şi sufletul şi trupul sînt create spre a fi împreună slujitoare ale lui Dumnezeu. Este o doctrină proprie sfîntului Maxim că trupul devine raţional prin virtuţi, adică, ferit de dezordinea patimilor. Trupul lucrează în acest caz călăuzit de raţiune, care la rîndul ei se călăuzeşte după ţesătura de raţiuni sădite în trup de raţiunile divine care sînt în acelaşi timp lucrări ale lui Dumnezeu în trup. Purtînd astfel grijă de trup şi suportînd neputinţele lui, sîntem fericiţi pe de o parte de mîndria, care ne-ar stăpîni dacă n-am avea de purtat o luptă continuă cu neputinţa trupului, pe de alta, dăm slavă lui Dumnezeu pentru posibilităţile ascunse în trup, pentru înălţimea la care poate fi ridicat şi el, ca sălaş al strălucirii lui Dumnezeu. Raţionalitatea trupului fiind plasticizată, are în ea şi o sensibilitate care se poate alipi uşor de cele materiale.

Sfîntul Maxim atribuie raţiunii un rol moral opus pasiunilor. Prin aceasta ea deschide fiinţa noastră lucrării lui Dumnezeu sau mijloceşte lucrarea lui Dumnezeu în fiinţa noastră *(Explicare la Tatăl nostru,* P.G. 90, 871, urm.).

66. Sufletul nu trebuie să se considere pedepsit prin legătura ce o are cu trupul, ci onorat pentru misiunea ce i s-a încredinţat, de a mijloci sălăşluirea lui Dumnezeu în trup şi de a prilejui Celui ce le-a legat pe cele două pentru viaţa pămîntească să Se facă El însuşi legătura lor veşnică prin nemurirea dăruită prin suflet trupului. Trupul nu e o temniţă trecătoare pentru suflet, ci e chemat să fie sălaşul etern al lui Dumnezeu şi al nemuririi Lui, iar aceasta prin suflet. Aceasta pune în lumină atît rolul mare al sufletului, cît şi cinstea acordată de Dumnezeu trupului.

a lui Dumnezeu şi cele asemenea, prin referirea spre ţinta finală a scopului divin [67].

7 j. Deci aceasta şi pentru aceasta a fost făcut omul. Dar, în protopărinte, el a întrebuinţat rău capacitatea de a se hotărî liber, întorcînd dorinţa, de la ceea ce era permis, spre ceea ce era oprit. Căci de fapt era liber fie să se lipească de Domnul şi să se facă un duh cu El, fie să se lipească de curvă şi să se facă un trup cu ea ; deci el fiind amăgit a ales lucrul din urmă şi s-a înstrăinat de bunăvoie de scopul dumnezeiesc şi fericit şi în loc să fie dumnezeu prin har a preferat să se facă cu voia pămînt. Drept aceea, cu înţelepciune şi cu iubire de oameni şi potrivit cu bunătatea Sa, urmărind mîntuirea noastră, a împlantat în mişcarea iraţională a puterii noastre cugetătoare pedeapsa ca pe o consecinţă cuvenită, lovind cu moartea, după raţiunea cea mai dreaptă, însăşi aceea spre care ne abătusem puterea iubirii, pe care o datorăm, potrivit minţii, numai lui Dumnezeu. Aceasta, pentru ca, aflînd noi, prin suferinţă, că iubim nimicul, să ne învăţăm a ne întoarce iarăşi această putere spre ceea ce există [68].

Aceasta o spune şi mai clar în continuarea cuvîntului : «Dar mie mi se pare că şi pentru aceasta nici un bun de aici nu e fidel oamenilor, nici durabil. Căci chiar dacă a urmărit şi altceva, dar desigur şi aceasta a meşteşugit-o bine Cuvîntul cel meşter şi Înţelepciunea care întrece toată mintea : să-Şi rîdă de noi prin cele văzute care sînt schimbătoare şi se schimbă mereu în altceva, şi sînt purtate şi întoarse în sus şi

67. Dar străbătînd prin suflet şi trup, Dumnezeu străbate prin întregul uman şi în universul biologic şi material, întrucît toate elementele acestui univers converg în firea umană unitară, dobîndind o unitate, pe care prin om o penetrează Dumnezeu. Şi pentru că fiinţele umane şi-au cîştigat un ultim ipostas în ipostasul divin cel întrupat, ca într-un subiect fundamental activ care nu exclude voia şi lucrarea existenţelor umane, prin existenţele umane toate elementele universului sînt ipostaziate în Dumnezeu cel întrupat. Prin aceasta, nici o făptură nu mai are o mişcare dezlegată de lucrarea divină. Toate devin astfel părţi ale lui Dumnezeu tinzînd spre sfîrşitul lor în Dumnezeu, ca scop dat lor de Dumnezeu.

În aceste rînduri este exprimată viziunea cosmologică a sfîntului Maxim. Tot cosmosul este chemat să fie îndumnezeit, dar prin mijlocirea fiinţei umane constituite din suflet şi trup. Rolul sufletului apare în toată măreţia lui, tocmai întrucît este unit cu trupul. Căci prin trup este unit cu cosmosul. Iar Dumnezeu îndumnezeieşte cosmosul prin sufletul uman. Sufletul are faţă de trup şi prin el faţă de cosmosul întreg rolul pe care-l are Dumnezeu faţă de suflet. Cîtă vreme viziunea aceasta îmbrăţişează optimist întregul cosmos, origenismul platonist manifestă o atitudine total negativă faţă de cosmosul material care nu e decît o închisoare trecătoare pentru spirite.

68. Dumnezeu a legat de corp şi o pedeapsă. Dar această pedeapsă e reprezentată nu de trup ca atare, ci de moartea cu care a lovit trupul. Pe de altă parte, această pedeapsă nu a fost dată pentru un păcat al sufletului în vreo stare preexistentă, ci pentru mişcarea iraţională a cugetării noastre, care în loc să-şi îndrepte iubirea spre Dumnezeu, Care există veşnic, şi-a îndreptat-o spre trup, care nu poate exista veşnic prin sine. Dumnezeu ne-a arătat prin moartea cu care a lovit trupul şi cele materiale, că de fapt prin păcat iubim nimicul. Această pedeapsă (τιμωρία) nu e deci o «osîndă» veşnică, ci o certare pedagogică, destinată să ne întoarcă iubirea dinspre ceea ce e prin sine nimic, spre Cel ce există cu adevărat.

în jos, şi înainte de a fi apucate dispar şi fug, ca, privind nestatornicia şi nerînduiala din acestea, să ne întoarcem spre viitor. Căci ce am face dacă ar dăinui lucrarea noastră cea rea, cînd nedăinuind ne-am legat atît de mult de ea? Astfel aşa de mult ne-a robit plăcerea şi amăgirea ei, încît nu mai putem cugeta la nimic mai bun şi mai înalt decît la cele prezente şi aceasta cu toate că auzim şi credem că am fost făcuţi după chipul lui Dumnezeu, Care e sus şi ne atrage spre El?» (P.G. 35, 884). Iar în *Cuvîntarea* către cei ce vieţuiesc în cetăţi, zice: «Ca să ştim că nu sîntem nimic faţă de Înţelepciunea adevărată şi primă, ci să tindem pururea numai spre El şi să căutăm să ne luminăm cu razele de la El, ne întoarce pe noi, prin nestatornicia celor văzute şi schimbăcioase, spre cele ce stau şi rămîn» (P.G. 35, 969 C).

Deci socotesc că, precum s-a zis, prin acestea învăţătorul nu înfăţişează pricina facerii omului, ci pricina nefericirii care a pătruns după facere în viaţa noastră pentru călcarea poruncii [69], cum susţin cei mai sîrguincioşi şi mai învăţaţi dintre cercetătorii dumnezeieştilor lui scrieri. Pricina acesteia, adică de unde, pentru ce, din ce şi spre ce scop a provenit, ne-a expus-o în aceste cuvinte, arătînd şi mîntuirea ce ne-a pregătit-o prin ea în chip înţelept Dumnezeu [70]. Căci înfăţişînd înţelesul acesteia (al facerii), sau în vederea cărei taine s-a înfăptuit, s-a folosit de altfel de cuvinte, dezvăluind toată gîndirea sa binecredincioasă, cum arată în *Cuvîntarea la Naşterea Domnului*, zicînd: «Deci mintea şi simţirea (lumea sensibilă) stăteau în graniţele lor, despărţite una de alta, şi purtau în ele măreţia Cuvîntului creator, lăudînd în tăcere mărimea operei şi vestind-o cu tărie. Dar încă nu exista un amestec din amîndouă, sau o împreunare a celor opuse, ca semn al unei înţelepciuni mai mari şi al unei gîndiri mai complexe despre fiinţe. De aceea nu se făcuse cunoscut tot belşugul bunătăţii. Voind să arate aceasta, meşterul Cuvînt creează pe om ca pe o vieţuitoare alcătuită din amîndouă, adică din firea văzută şi nevăzută, şi luînd din materia ce exista de mai înainte trupul, iar de la Sine punînd în el viaţa (care este, după Scriptură, sufletul mental şi chipul lui Dumnezeu), îl aşează, ca pe o a doua lume mare în cea mică, ca pe un alt înger, închinător mixt» şi celelalte (P.G. 36, 39 I) [71]. Iar în *Cuvîntarea de la Sărbătoarea luminilor (la Florii)*

69. Deci «curgerea de sus» de care vorbeşte sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse la începutul capitolului nu indică cauza facerii noastre, cum gîndesc origeniştii, ci călcarea poruncii, intervenită după facere.

70. Prin cuvintele de mai sus sfîntul Grigorie ne-a arătat pricina căderii, dar şi mîntuirea ce ne-a pregătit-o Dumnezeu, folosindu-se de ea.

71. Iar caracterul pozitiv al facerii şi măreţia ei le arată sfîntul Grigorie prin alte cuvinte prin care dă glas admiraţiei sale pentru această operă şi pentru Făcătorul ei. Prin aceste cuvinte, sfîntul Grigorie arată treapta superioară pe care a atins-o creaţia prin unirea în fiinţa umană a planului spiritual şi sensibil, care, înainte de ea, se aflau despărţite (îngerii şi lumea materială). Omul e numit «lume mare» aşezată în lumea propriu zisă, numită «lumea mică» (microcosm), — nu invers ca de obicei:

zice: «Căci iată cum stau lucrurile: Nu trebuia să se mărginească închinarea numai la cele de sus, ci să fie şi jos unii închinători, ca să se umple toate de slava lui Dumnezeu, odată ce sînt ale lui Dumnezeu. Şi de aceea e creat omul de mîna lui Dumnezeu, fiind cinstit şi cu chipul Lui». (P.G. 36, 348 D).

7 k. Pentru cel ce nu e pătruns cu totul de duhul de ceartă şi nu socoteşte că singurul lucru glorios este să se războiască, socotesc că ajung acestea, măcar că sînt puţine, pentru a arăta întregul gînd al învăţătorului în privinţa celor spuse. Iar pentru cel ce se mai războieşte pe tema cum ne-a numit învăţătorul «părticică» a lui Dumnezeu, s-a arătat înţelesul acesteia mai sus. Dar ca acest înţeles să fie mai crezut, prin întemeierea lui pe cuvintele Duhului, va ajunge ca mărturie sfîntul şi fericitul apostol Pavel care a primit înţelepciunea cea ascunsă în Dumnezeu dinainte de veacuri şi a luminat toată viaţa întunecoasă a omului, alungînd negura neştiinţei de pe suflete. El zice către efeseni: «Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă Duhul înţelepciunii şi al descoperirii întru cunoştinţa Lui, luminînd ochii inimii voastre, spre a cunoaşte voi care este nădejdea chemării Lui, şi care, bogăţia slavei moştenirii Lui între cei sfinţi şi care e covîrşitoarea mărime a puterii Lui, pentru noi cei ce credem, după lucrarea tăriei puterii Lui, pe care a lucrat-o în Hristos, sculîndu-L pe El din morţi şi aşezîndu-L la dreapta Lui în ceruri mai presus de toată Începătoria, Stăpînia, Puterea şi Domnia şi de tot numele ce se numeşte nu numai în veacul acesta, ci şi în cel viitor. Şi toate le-a dat sub picioarele Lui, şi pe El L-a dat peste toate cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce umple toate întru toţi» (Ef., 1, 17—23). Iar după altele zice: «Şi El a dat pe unii apostoli, pe alţii prooroci, pe alţii evanghelişti, pe alţii păstori şi învăţători, spre îndrumarea sfinţilor în lucrarea slujirii, spre zidirea trupului lui Hristos pînă vom ajunge toţi la unirea credinţei şi a cunoştinţei Fiului lui Dumnezeu, la bărbatul desăvîrşit, la măsura vîrstei plinirii lui Hristos, ca să nu mai fim copii purtaţi de valuri şi duşi încoace şi încolo de orice vînt al învăţăturii, prin înşelăciunea oamenilor, prin vicleşugul lor, spre uneltirea rătăcirii, ci, rămînînd credincioşi adevărului, să creştem prin toate în iubire faţă de

---

microcosm în macrocosm — deoarece poate să cuprindă lumea sensibilă în ideile şi relaţiile sale devenind o «mare împărăţie». Sfîntul Ioan Damaschin va spune că omul e creat după chipul lui Dumnezeu şi prin faptul că adună în sine toată creaţiunea. «Căci în Dumnezeu şi în om se uneşte toată zidirea» *(Despre cele două voinţe în Hristos,* P.G. 95, 168). Omul e mai mare ca lumea pentru că o poate cuprinde şi stăpîni. Îngerii şi lumea sensibilă laudă pe Dumnezeu în tăcere: îngerii, pentru că nu au trup, lumea sensibilă, pentru că nu are înţelegere. Numai omul e fiinţă cuvîntătoare, avînd minte şi trup. El e cuvîntător pentru că e raţional, privind conştient şi distinct raţiunile lucrurilor. Îngerii cunosc intuitiv, nu raţional. Mintea lor nu se specifică în raţionamente, deci în cuvinte.

El, Care este Capul Hristos. Din El tot trupul, bine alcătuit şi încheiat prin orice legătură ce-l nutreşte, creşte prin lucrarea fiecărui mădular spre zidirea lui în dragoste» (Ef., 4, 11—16).

Deci socotesc că cel ce ştie să viețuiască întru evlavie nu are nevoie de altă mărturie pentru arătarea adevărului cu adevărat crezut de creştini, odată ce a aflat limpede prin mărturia aceasta «că sîntem mădulare şi trup şi plinire a Celui ce împlineşte toate întru toţi, Hristos Dumnezeu, după scopul ascuns dinainte de veacuri în Dumnezeu Tatăl, fiind readunaţi în El prin Fiul Lui şi Domnul Iisus Hristos, Dumnezeul nostru» (Ef., 1, 2—6). Prin taina ascunsă de veacuri şi de generaţii, iar acum descoperită prin întruparea adevărată şi desăvîrşită a Fiului lui Dumnezeu, Acesta a unit cu Sine după ipostas, în chip neîmpărţit şi neamestecat firea noastră, iar pe noi, prin Sfîntul Său trup, cel din noi şi al nostru, însufleţit mintal şi raţional ,ne-a fixat în Sine ca printr-o pîrgă, şi ne-a învrednicit să fim una şi aceeaşi cu Sine după omenitatea Lui, după cum am fost rînduiţi dinainte de veacuri să fim în El ca mădulare ale trupului Său, articulîndu-ne şi încheindu-ne în Sine în Duh ca un suflet trupul şi ducîndu-ne la măsura vîrstei duhovniceşti a plinătăţii Lui. Prin aceasta a arătat pe de o parte că noi spre aceasta am fost făcuţi, iar pe de alta, că scopul prea bun dinainte de veacuri al lui Dumnezeu, cu privire la noi, n-a primit nici o schimbare, după raţiunea Lui, dar a venit la împlinire printr-un mod nou, introdus ulterior.

Căci trebuia ca odată ce Dumnezeu ne-a făcut asemănători Lui (prin aceea că avem prin împărtăşire trăsăturile exacte ale bunătăţii Lui şi a plănuit înainte de veacuri să fim în El) să ne şi ducă la acest sfîrşit prea fericit, dîndu-ne ca mod buna folosire a puterilor naturale ; dar omul refuzînd acest mod prin reaua întrebuinţare a puterilor naturale. ca să nu se depărteze de Dumnezeu, înstrăinîndu-se, trebuia să introducă alt mod cu atît mai minunat şi mai dumnezeiesc decît cel dintîi, cu cît ceea ce e deasupra firii e mai înalt decît ceea ce e după fire. Şi acest mod este taina venirii atottainice a lui Dumnezeu la oameni, precum credem toţi. «Căci dacă testamentul cel dintîi, zice Apostolul, ar fi rămas fără prihană, nu s-ar fi căutat loc pentru un al doilea» (Evr., 8, 7). Şi de fapt este vădit tuturora, că taina ce s-a săvîrşit în Hristos la sfîrşitul veacului este dovada şi urmarea greşelii protopărintelui de la începutul veacului [72].

72. Sfîntul Maxim introduce acum tema hristologică în viziunea lui. Scopul lui Dumnezeu dinainte de veacuri a fost ca noi să fim readunaţi în El şi îndumnezeiţi împreună cu tot cosmosul. Dacă n-am fi căzut în păcat, acest scop s-ar fi putut realiza prin buna folosire a puterilor umane naturale, în care era sădit impulsul binelui şi atracţia lui Dumnezeu ca Binele suprem, impuls şi atracţie care nu se manifestau fără o lucrare a lui Dumnezeu în natura umană. Dumnezeu S-ar fi sălăşluit tot mai deplin în firea umană sau ar fi devenit tot mai transparent în ea, şi ea, tot

7 1. Deci cu folos a întrebuințat învățătorul cuvîntul «părticică» după modurile arătate și toți cei aleși la suflet și la purtare vor primi acest cuvînt, fără să nască în ei vreun gînd strîmb, știind că în unele ca acestea «părticica» e tot una cu «mădularul». Căci dacă mădularul (μέλος) e parte (μέρος) a trupului, iar partea e totuna cu «părticica» (μοῖρα), atunci mădularul va fi totuna cu «părticica». Dar dacă părticica e totuna cu mădularul, iar adunarea și sinteza mădularelor constituie trupul organic, care, unit cu sufletul mintal, arată pe om, atunci cel ce zice că sufletul sau trupul e parte sau mădular al omului nu greșește față de adevăr. Dar trupul e organ al sufletului mintal (sau al omului), iar sufletul străbătînd întreg trupul îi dă puterea să vieze și să se miște, fără să se divizeze sau să se mărginească cu trupul ca unul ce e simplu și necorporal după fire, ci se află în întreg trupul și în fiecare mădular care îl primește pe măsura capacității lui naturale pentru lucrarea sufletului. Căci el ține strîns mădularele capabile de el în chip felurit, pentru conservarea unității trupului. Aceasta să călăuzească pe cel ce are încă o cugetare neînvîrtoșată și sensibilă la asemenea lucruri, spre taina cea mare și negrăită a fericitei nădejdi a creștinilor, luînd de la cele mici și ale noastre analogii nelipsite de noblețe pentru cele mari și mai presus de noi. Și, părăsind opinia neîntemeiată că sufletele preexistă trupurilor, să creadă cu noi Domnului, Care zice despre cei ce se scoală la înviere că nu mai pot muri, se înțelege din pricina arătării și împărtășirii mai curate a Lui, ultimul bun dorit. Să creadă Celui ce zice : «Tot cel ce viază și crede în Mine nu va muri în veac» (In, 11, 26). Dacă lucrul acesta s-ar fi întîmplat cîndva mai înainte, ar fi fost cu neputință, precum s-a arătat, ca omul să primească orice fel de moarte datorită vreunei prefaceri oarecare. Deci să nu se abată de la cugetarea firească, susținînd în deșert o opinie neadevărată despre suflet.

Căci dacă, precum s-a dovedit înainte, trupul și sufletul sînt părți ale omului, și părțile au cu necesitate o referire una la alta (pentru că ele constituie întregul care le caracterizează), iar cele referite una la alta sînt din cele ce totdeauna și oriunde au venit la existență deodată, constituind ca părți, prin întîlnirea lor, specia întreagă (εἶδος ὅλον) și nefiind despărțite între ele decît prin cugetare spre cunoașterea a ceea

---

mai proprie Lui printr-o dezvoltare a legăturii naturale dintre ea și Dumnezeu. Dar reaua întrebuințare a puterilor naturale, adică refuzul lor de a lucra conform impulsului spre bine sădit în ea, a slăbit aceste puteri, în așa măsură că a trebuit ca Însuși Fiul lui Dumnezeu să Se facă subiectul acestor puteri pentru ca ele să lucreze în conformitate cu binele și în direcția unirii depline cu Dumnezeu. El a recurs la un mod nou de conducere a firii umane la unirea cu Sine, la un mod cu atît mai înalt, cu cît ceea ce e mai presus de fire e mai înalt decît ceea ce e conform firii.

ce este după ființă fiecare, — e cu neputință ca sufletul și trupul, ca părți ale omului, să se anticipeze sau să-și urmeze, pentru că altfel așa numita rațiune a referirii uneia la alta se va evapora [73].

7 m. Și iarăși: dacă sufletul e o specie de sine înaintea trupului, sau trupul, la fel, și acestea alcătuiesc o altă specie prin unirea sufletului cu trupul, sau a trupului cu sufletul, aceasta ar face-o fără îndoială fie pătimind-o din afară, fie prin firea lor. Dacă pătimind ele au suferit aceasta, ieșind din ea, au devenit ceea ce nu erau și deci se corup; iar dacă prin fire, atunci aceasta se va întîmpla pururea din pricina firii, și niciodată nu va înceta sufletul să se reîncorporeze, sau trupul, să se unească cu alte suflete. Dar împlinirea întregului ca specie prin unirea unuia cu celălalt, precum socotesc eu, nu e nici opera vreunei pătimiri, nici a puterii naturale a părților, ci a nașterii (facerii) lor, deo-

---

Desigur, modul supranatural al unirii creațiunii cu Dumnezeu prin Hristos nu face, pe de altă parte, decît să restabilească puterile firii și s-o aducă pe aceasta la același scop la care ea ar fi ajuns dacă n-ar fi căzut. Hristos n-a lucrat fără puterile firii, ci prin acestea, restabilindu-le în acest scop. El nu realizează numai o mîntuire juridică, printr-un act prin care nu angajează efortul firii umane, și nu o conduce pe aceasta nefolosind și acest efort la îndumnezeire, ca în teologia occidentală.

Întîlnim aci din nou optimismul antropologic al sfîntului Maxim, solidar cu al tuturor părinților răsăriteni. Natura umană e capabilă să devină natura restabilită și îndumnezeită în ipostasul divin. Numai întrucît e capabilă de aceasta, natura umană poate redeveni «părticică» a lui Dumnezeu.

73. De la tema hristologică, sfîntul Maxim a trecut la tema antropologică, scoțînd și din aceasta un argument împotriva origenismului. Dacă omul n-ar fi avut trup, nu s-ar fi putut întrupa Cuvîntul. Aceasta arată importanța trupului și valoarea veșnică ce i se acordă, ca mediu de manifestare al dumnezeirii. Dacă sufletul și trupul n-ar constitui o fire, ci ar exista alături, n-ar exista propriu-zis o moarte.

Fiecare parte a trupului este un mădular al lui. Iar trupul și sufletul sînt părți ale omului întreg. Din acest motiv omul va învia cu trupul, în Hristos, în vederea unei vieți veșnice, care e specific umană și prin faptul că omul are un trup. Dacă trupul nu e parte a omului, formînd împreună cu sufletul întregul uman, și dacă sufletul e destinat să se despartă de trup, am pierdut marea nădejde a învierii. Pe de altă parte, dacă sufletul ar fi existat vreodată fără trup, primind trup și învești-nicindu-se ca atare prin Hristos, el ar fi devenit o realitate nouă prin venirea în trup, iar prin unirea în Hristos s-ar învești ca o astfel de realitate nouă. Dar dacă omul este un întreg sau un exemplar al unei specii, întrucît e constituit din trup și suflet, acestea n-au putut veni la existență în mod succesiv, ci deodată, pentru că fiecare are în sine referirea una la alta și la întreg. Dacă ar veni pe rînd, ceea ce vine prima dată nu e omul propriu-zis, pentru că nu are în sine rațiunea referirii la cealaltă parte și la omul întreg.

Cu acest argument, că părțile componente ale naturii vin împreună la existență, va combate sfîntul Maxim pe Sever de Antiohia, care afirma că dumnezeiescul și omenescul în Hristos formează o singură natură. Dacă ele ar forma o singură natură, omenescul lui Hristos ar fi trebuit să vină la existență din veci deodată cu dumnezeirea Sa sau, vice-versa, dumnezeirea deodată cu omenirea Sa, ca unul din exemplarele în care se realizează o specie. În afară de aceea, dacă dumnezeirea și umanitatea ar forma o singură natură în Hristos, Fiul lui Dumnezeu n-ar asuma în mod liber umanitatea. «Dacă Logosul nu a preexistat dinainte de veci, cum a asumat prin libertate trupul deosebit după ființă?» *(Ep. 13 către Petru Ilustrul, Cuvînt scurt împotriva dogmelor lui Sever*; P.G. 91, col. 532). În acest caz Dumnezeu e neliber, iar umanitatea, de asemenea. Atît în monofizism cît și în origenism se implică un evoluționism panteist lipsit de libertate.

dată, ca o specie întreagă. Căci nu e cu putință să se prefacă vreo oarecare specie în altă specie, fără corupere [74].

Iar de vor zice că din faptul că sufletul rămîne și subzistă după moarte și după desfacerea trupului, rezultă că poate exista și subzista și înainte de trup, mie mi se pare că acest raționament al lor nu e bine gîndit. Căci nu e aceeași rațiunea aducerii în existență (γενέσεως) și cea a ființei. Cea dintîi arată cînd, unde și spre ce este un lucru ; a doua arată că este, ce este și cum este. Dacă-i așa, sufletul după aducerea în existență există pururea ca ființă, dar ca adus în existență nu există desprins (în afară de relație), ci în relație de timp, de loc și de scop (cu relația lui : cînd, unde și spre ce). Căci după moartea trupului sufletul nu se mai numește simplu suflet, ci suflet al omului, și suflet al unui om oarecare. Căci și după trup (după moartea trupului) are ca specie a lui întregul uman, drept caracteristica ce îi revine ca unei părți a acestuia în baza relației. La fel și trupul e muritor după fire, dar nu este dezlegat de întregul uman din pricina nașterii. Căci nu se numește trupul simplu trup, după despărțirea de suflet, ci trup al omului, și trup al unui oarecare om, chiar de se corupe și se dizolvă în elementele din care este. Căci are și așa, ca parte a speciei lui (ὡς εἶδος), întregul uman drept caracteristică ce îi revine ca unei părți a acestui întreg în baza relației. În amîndouă, adică și în suflet și în trup, relația cugetîndu-se ca ceva ce nu poate fi smuls, întrucît sînt părți ale întregii specii umane, înfățișează și aducerea lor împreună la existență și dovedește și deosebirea între ele după ființă, nevătămînd în nici un fel rațiunile sădite în ele după ființă. Deci nu e cu putință peste tot a afla sau numi vreun trup sau suflet în afară de relația între ele. Căci deo-

74. Dacă sufletul preexistă singur înainte de unirea cu trupul, iar trupul, la fel, fiecare formează o specie deosebită. Dacă-i așa, cînd se unesc formează o specie nouă. Dar specia aceasta nouă se formează fie prin pătimirea unei acțiuni din afară a fiecăreia din ele și printr-o anumită modificare a lor, fie prin firea lor. În cazul dintîi, sufletul preexistent n-ar fi om, ci ar deveni om de-abia prin unirea cu trupul, ivindu-se o specie nouă, într-un sens apropiat de transformismul evoluționist care degradează ființa umană, destinată după credința creștină unei existențe eterne. În cazul al doilea, sufletul s-ar putea uni continuu cu alte trupuri, în sensul doctrinei metempsihozei și reîncărnărilor care desființează și ea persoana umană chemată la o existență și la o desăvîrșire veșnică, sau s-ar întrerupe mereu ridicarea omului la adevărata desăvîrșire și înaintarea în ea.

Specia și persoana umană se mențin și se condiționează una pe alta numai dacă sufletul și trupul nu se unesc nici prin suportarea vreunei acțiuni exterioare, nici printr-o afinitate naturală impersonală, ci vin la existență deodată prin naștere ; dar fiecare suflet, cu trupul lui. De altfel, atît unirea sufletului cu trupul sub o presiune exterioară, cît și unirea lor prin afinitatea naturală se reduc la aceeași lege a naturii generale și nelibere. Unitatea de specie între suflet și trup — dar între un anumit suflet și un anumit trup — implică pe de o parte o prezență în suflet a puterilor formatoare ale trupului, pe de alta, o raționalitate a materiei. Dar și dintr-o legătură ipostatică sau personală între un anumit suflet și un anumit trup se naște o persoană anumită.

dată cu partea se arată şi aceea că este parte a cuiva. Încît dacă preexistă o parte alteia, e implicat în ea şi întregul a cărui parte este. Căci relaţia ei este de neînlăturat [75].

Atîta despre acestea. Iar dacă acest cuvînt n-a căzut din adevăr, Îi mulţumesc lui Dumnezeu, Care, prin rugăciunile voastre, m-a călăuzit să cuget bine. Iar de lipseşte ceva din adevăr, voi veţi şti cum este lucrul exact, avînd de la Dumnezeu insuflarea cunoştinţei acestora.

8. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Cît timp materia va purta de la sine instabilitatea, ca într-o curgere*» (Din *Cuvîntarea 14, Despre iubirea de săraci,* a aceluiaşi, P.G. 35, 897 B).

Socotesc că scopul cuvîntului prezent este acelaşi ca şi al cuvîntului dinainte. Căci după ce spune multe, adaugă acestea către iubitorii lucrurilor din afară şi ai trupului, ca, de aici, cel ce cercetează cu evlavie scopul Sfîntului să poată înţelege următoarele :

75. O distincţie fenomenologică între fiinţa părţilor compusului uman şi existenţa concretă a lor. Cea dintîi ar putea fi gîndită în afara relaţiei în care există concret ; cea de a doua nu poate fi gîndită în afara relaţiei, după ce odată s-a produs, chiar dacă o parte se desface de cealaltă. Existenţa concretă are caracter de ipostas. A luat existenţă odată cu ipostasul. Fiecare parte a lui implică relaţia cu cealaltă, chiar dacă pentru o vreme n-ar mai fi unită cu cealaltă. Totuşi sufletul păstrează chiar şi după moarte virtualităţile trupului în el.

Din cele spuse de sfîntul Maxim rezultă că embrionul omenesc e din prima clipă însufleţit. Căci embrionul e întregul omenesc în dezvoltare. Trupul omenesc nu e o specie de sine, ci o parte a speciei om, alcătuită din trup şi suflet, sau din trup însufleţit. Dacă embrionul ar fi o vreme numai trup, ca o specie de sine, la trecerea lui în specia om prin primirea sufletului s-ar transforma într-o specie nouă. Pe de altă parte nu se poate spune că el poartă în sine numai tendinţa de a se uni cu sufletul. De unde ar avea materia organizată într-un anumit mod această tendinţă ? Din primul moment al apariţiei omului ca existenţă embrionară, apariţia aceasta e omul întreg, avînd în sine individualizată specia întreagă. Sfîntul Maxim pune numai ca ipoteză eventualitatea preexistenţei unei părţi, ca să arate că şi în acest caz în ea ar fi implicat întregul uman.

Demonstraţia sfîntului Maxim se desfăşoară pe plan logic. Ştiinţa nu relevase încă raţionalitatea complexă a întregii materii şi armonia ei cu raţiunea cunoscătoare, care întemeiază lucrarea raţională a omului asupra ei. Totuşi prin recunoaşterea unei relaţii între suflet şi trup, imprimate în fiecare din ele, sfîntul Maxim depăşeşte caracterul pur logic al demonstraţiei. El vede imprimată în fiecare din ele relaţia cu cealaltă. Relevarea raţionalităţii materiei întregi ne dă azi putinţa de a avansa în precizarea relaţiei dintre suflet şi materie. Sufletul are în sine virtualităţile organizatorice ale materiei în trup, iar materia e făcută aptă de a primi forma de trup al sufletului. Toată materia are în ea această capacitate de «res formanda». Dar sufletul nu poate să-şi constituie, prin virtualităţile lui, decît un trup restrîns şi din combinarea, într-un anume fel, a elementelor naturii. Însă toată materia dă sufletului putinţa de a-şi organiza şi susţine din ea un trup restrîns. În acest sens şi în sensul că toată materia este capabilă să fie folosită de om pentru trebuinţele trupului, toată e făcută pentru a fi şi a susţine un trup al omului. Tot în acest sens trupul uman persistă ca virtualitate în materia universală şi după moartea lui. Iar sufletul păstrînd în sine virtualităţile vieţii în trup, cu rezultatele lor obţinute în cursul acestei vieţi, rămîne într-o relaţie cu materia universului şi are în sine puterile reconstituirii unui trup cu chipul trupului din viaţa pămîntească, în momentul învierii. Relaţiile specifice între un suflet şi un trup, exprimate prin : cînd, unde, şi altele, indică ipostasul ca unire între un anumit suflet şi un anumit trup.

Omul a fost făcut de Dumnezeu împodobit cu frumusețea nestricăciunii și a nemuririi. Dar el, preferînd frumuseții spirituale inferioritatea firii văzute din jurul lui, a uitat cu totul de frumusețea demnității sufletului, mai bine zis de Dumnezeu, Care a înfrumusețat în chip dumnezeiesc și sufletul. Drept urmare a secerat ca rod vrednic de aplecarea voii sale — după hotărîrea lui Dumnezeu care urmărește cu înțelepciune mîntuirea noastră — nu numai stricăciunea și moartea trupului și mișcarea și lunecarea promptă spre orice patimă, ci și nestatornicia și neregularitatea și pornirea ușoară spre schimbare a firii văzute din afară și din jurul lui. Iar aceasta s-a întîmplat, fie pentru că Dumnezeu a amestecat-o atunci, din pricina căderii, cu trupul nostru și i-a sădit și ei puterea de a se schimba, ca și trupului puterea de a pătimi, de a se strica și de a se desface cu totul, cum arată starea trupurilor moarte, potrivit cu ceea ce s-a scris că : «și zidirea însăși s-a supus stricăciunii, nu de voia ei, ci pentru Cel ce a supus-o întru nădejde» (Rom., 8, 20), fie pentru că așa a creat-o de la început în temeiul prestiinței, pentru căderea prevăzută de mai înainte, ca, pătimind și chinuindu-se din pricina ei, omul să vie la conștiința de sine și la simțirea propriei demnități și să primească cu bucurie lepădarea de trup și de ea. Căci preaînțeleptul Proniator al vieții noastre ne îngăduie să folosim adesea în chip firesc lucrurile în slujba pornirilor proprii spre înțelepțirea noastră, deși uneori le întrebuințăm nebunește. Aceasta, pentru a reîntoarce, datorită confuziei și tulburării din jurul lor și din ele, dragostea (erosul) noastră nesocotită față de cele prezente, spre ceea ce e prin fire vrednic de iubit [76]. Căci trei sînt modurile generale prin care se spune că se tămăduiesc în chip pedagogic patimile noastre. Prin fiecare din ele neregularitatea materiei în chip înțelept și cu bună

76. Întemeiat pe gîndirea generală a sfîntului Grigorie Teologul, sfîntul Maxim arată că schimbarea trupului și a materiei nu are numai un scop negativ cum s-ar părea că rezultă din textul pus în fruntea acestui capitol. Această schimbare îl face pe om să vină la conștiința valorii sufletului său, care este inalterabil și nemuritor. Îl face să-și întoarcă iubirea de la cele văzute spre cele nevăzute. Cu acest rost a implantat Dumnezeu în trup și în materia lumii instabilitatea și coruptibilitatea îndată după păcatul strămoșesc, sau posibilitatea lor încă înainte de aceea, prevăzînd păcatul strămoșesc. Cu acest scop a legat intim trupul și materia lumii, de suflet. Căci dacă sufletul ar fi primit o existență dezlegată de trup și de materia lumii, n-ar fi suferit de pe urma lor și nu s-ar fi trezit în el dorința celor netrecătoare. Deci și trupul și materia au efecte asupra sufletului. Sînt efecte pe care sufletul le duce cu sine chiar după moartea trupului, ca să nu mai spunem că, într-un fel, viața sufletului fără trup nu are deplinătatea vieții din trupul înviat. Dar normal e ca nu trupul să cîrmuiască viața sufletului, ci invers : ca sufletul să valorifice și să actualizeze deplin raționalitatea materiei din trupul propriu și prin ea, din univers. Poate că în viața viitoare această raționalitate va fi descoperită și valorificată în adîncimea ei în Dumnezeu la nesfîrșit, și prin aceasta stabilitatea, dar și transparența flexibilă a materiei se va concilia cu un progres spiritual al omului în raport cu ea. Dar raționalitatea mai profundă a trupului și a lucrurilor materiale se descoperă și în viața pămîntească prin pătimirile ce urmează împătimirii neraționale, sau aparent raționale, pătimiri ce îndeamnă pe om la îndreptare.

rînduială, potrivit cu raţiunea cea mai presus de noi şi mai înaltă, procură o doftorie de pe urma căreia povara cea rea a patimilor e condusă spre rezultatul cel bun, cunoscut lui Dumnezeu.

Căci sau primim prin ea pedeapsa pentru păcatele mai înainte făcute, din care nu mai păstrăm poate nici o urmă de amintire din pricina neştiinţei, ori amintindu-ni-le nu suferim să cîntărim îndreptarea ce ni se cere cu greşelile făcute, pentru că ori nu vrem, ori nu putem, din pricina deprinderii păcătoase sădite în noi; sau ne curăţim slăbiciunea, ori lepădăm răutatea ce ne stăpîneşte în prezent şi ne învăţăm să ne gîndim la înfrînarea de cele viitoare; sau un om e înfăţişat ca pildă minunată de răbdare frumoasă şi de bărbăţie binecredincioasă celorlalţi oameni, dacă e înalt în cugetare şi slăvit în virtute şi destoinic să arate prin sine, în lupta neclintită cu adversităţile, adevărul ascuns mai înainte [77]. Deci îndeamnă pe cei ce nu pot înţelege nimic superior vieţii acesteia să nu se bizuie pe sănătatea trupului şi pe cariera legată de cursul nestatornic al lucrurilor, şi drept urmare să se mîndrească faţă de cei lipsiţi de acestea, căci cît timp durează viaţa prezentă şi cît sînt învăluiţi de această stricăciune, de care e legată schimbarea şi prefacerea, nu e sigur ce li se va întîmpla şi lor din neregularitatea şi tulburarea trupului şi a lucrurilor dinafară. Aceasta socotesc că o spune el prin cuvintele: «Cît timp materia va purta de la sine instabilitatea». Adică atît cît lumea aceasta toată se află sub stricăciune şi schimbare şi sîntem îmbrăcaţi în trupul smereniei şi pentru neputinţa înnăscută a lui sîntem supuşi neajunsurilor felurite ce izvorăsc din el, să nu ne înălţăm unii împotriva altora, pentru inegalitatea ce ne însoţeşte, ci mai degrabă să netezim printr-o cugetare cumpătată inegalitatea firii vrednice de aceeaşi cinstire, întregind lipsurile altora prin prisosinţele noastre [78]. Poate că de aceea s-a şi îngăduit dăinuirea nestatorniciei prezente, ca să se arate puterea raţiunii din noi, care preferă tuturor

77. În trei feluri ne conduce nestatornicia trupului şi a celor materiale la rezultatul întăririi noastre spirituale; dintre acestea nici unul nu coincide cu tema origenistă că trupul şi ordinea materială e o pedeapsă pentru păcatul sufletului dintr-o existenţă anterioară, necorporală.

Primul fel constă în faptul că prin schimbarea în rău a trupului sîntem pedepsiţi pentru păcate anterioare a căror amintire poate nu o mai avem, sau avînd-o, nu vrem să punem în îndreptarea noastră un efort egal cu greşelile săvîrşite; al doilea fel constă în faptul că prin această schimbare ne vindecăm de slăbiciuni prezente şi ne ferim de greşeli viitoare; al treilea fel constă în faptul că prin suportarea unor necazuri un om oarecare e dat altora ca pildă de răbdare. Şi în primul caz, dacă nu se îndreaptă cei pedepsiţi, se îndreaptă alţii din pilda suferinţei lor.

78. Sfîntul Maxim, urmînd sfîntului Grigorie, scoate din nestatornicia fericirii mai mari pe care o au unii prin sănătatea trupului şi a posesiunii mai multor bunuri externe un argument împotriva mîndriei acestora faţă de cei ce nu se bucură de o astfel de situaţie fericită, — şi un îndemn adresat celor dintîi ca să netezească inegalitatea, întregind lipsurile altora prin prisosurile lor.

virtutea [79]. Căci aceeaşi schimbare şi prefacere a trupului şi a celor din afară e proprie tuturor oamenilor, purtînd şi fiind purtată şi avînd statornică şi netrecătoare numai : nestatornicia şi trecerea.

9. Tîlcuire duhovnicească la cuvintele : «*Căci nu are sau nu va avea peste tot ceva mai înalt*» (Din *Cuvîntarea pentru sfîntul Atanasie*, a aceluiaşi, cap. I ; P.G., 35, 1084 B).

Prin acestea, mi se pare că acest învăţător purtător-de-Dumnezeu liberează pe cel ce vrea să înveţe, de gîndirea oricărei relaţii comparative sau distinctive sau altfel numite. Căci acest mod de vorbire îl numesc cei pricepuţi în acestea nesupus relativului (absolut = ἄσχετος) şi înseamnă acelaşi lucru cu a spune despre ceva că e incomparabil mai presus de toate, avînd sensul unei negaţiuni prin depăşire [80].

10. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Deci oricui i s-a întîmplat ca, străbătînd prin raţiune şi contemplaţie, materia şi trupul acesta — fie că i se spune acestuia nour, fie acoperămînt —*

79. Sfîntul Maxim ca de obicei uneşte strîns raţiunea şi virtutea. Dar aci mai uneşte acestea două cu statornicia, opunîndu-le nestatorniciei unei vieţi iraţionale şi aservite plăcerilor. Prin virtuţi, ca deprinderi în diferite feluri ale binelui, noi dobîndim o stabilitate ca expresie a tăriei sufleteşti şi a stăpînirii de sine, pe cînd pasiunile reprezintă treceri bruşte de la starea calmă la manifestări de violenţă, cărora le urmează stări de regret. Dar adeseori chiar din faptul că trupul slăbeşte şi în general e supus schimbărilor, împreună cu împrejurările noastre exterioare, spiritul nostru se întăreşte şi se stabilizează prin virtuţi, dobîndind un caracter mai ferm, nemaipunîndu-şi nădejdea în trup şi în lume. Se arată şi în aceasta o raţionalitate.

Căci statornicia în săvîrşirea binelui şi deci în deprinderea virtuţilor e susţinută de raţiune. Pentru că raţiunea ca funcţie de judecată ţine seama de raţiunea prin care se defineşte şi se menţine firea umană necoruptă şi persoana ca mod particular de realizare a firii. Raţiunea ca funcţie de judecată vrea să menţină şi să valorifice firea definită prin raţionalitatea ce o caracterizează. Iar virtutea este modul de menţinere şi de realizare activă a raţiunii firii, prin raţiunea ca funcţie de judecată. Prin virtute ea se opune destrămării cu care o ameninţă nestatornicia pasiunilor. Deci sufletele nu petrec în trupuri suferind — în mod pasiv — închisoarea şi destrămarea lor, ci cîştigă o statornicie prin efortul lor activ şi pregătesc stabilizarea cosmosului în viaţa viitoare. De aceea sfîntul Maxim dă şi acestei gîndiri a sfîntului Grigorie tot un rol antiorigenist.

80. Dacă unii deduceau se pare din acest cuvînt al sfîntului Grigorie teza origenistă că mintea ajunsă la vederea lui Dumnezeu, nemaiavînd ceva mai înalt la care să urce, simte trebuinţa să coboare, plictisindu-se de această vedere, sfîntul Maxim vede, dimpotrivă, în acest cuvînt un înţeles antiorigenist, socotind că în viaţa viitoare de fapt nu va fi ceva mai înalt decît Dumnezeu pe care mintea îl va vedea, dar aceasta în sensul că Dumnezeu depăşeşte orice putinţă de comparaţie. Dumnezeu nu e nimic din ceea ce se cunoaşte, pentru că depăşeşte tot ce se cunoaşte. Ca atare El nu are margine, e infinit şi indefinit în conţinutul Lui. Niciodată nu poate fi cuprins de minte deplin şi deci nu poate produce acesteia o plictiseală. Nu e un mărginit care nu are nimic mai presus de el, ci un nemărginit.

O mişcare eternă implică o nemulţumire eternă a spiritului cu starea la care a ajuns. El nu se poate scufunda niciodată deplin în fericirea prezentă, fiind mereu dominat de năzuinţa spre o ţintă viitoare. Dar bucuria eternă nu trebuie considerată nici ea ca o lipsă de mişcare. Infinitatea bunului gustat, mai presus de relaţie, la care ajunge prin dorinţă, permite o mişcare în interiorul lui. Această sinteză între stabilitate şi mişcare în Dumnezeu e soluţia pe care au oferit-o sfinţii părinţi.

să fie cu Dumnezeu și să se unească cu lumina cea atotcurată, pe cît e cu putință firii omenești, fericit este pentru urcarea de aici și pentru îndumnezeirea de acolo ; pe aceasta o hărăzește faptul de a fi filosofat cu sinceritate și de a se fi ridicat mai presus de dualitatea materială, pentru unitatea ce se cugetă în Treime» [81]. (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. II ; P.G. 35, 1084 C).

Eu socotesc că acest cuvînt al învățătorului despre virtutea sfinților nu are nici o lipsă, chiar dacă unii, precum ați scris, cred aceasta

81. Explicarea acestui loc o face sfîntul Maxim în 51 de secțiuni, din care a 31-a se împarte în 7 subsecțiuni.

Sherwood declară că tema întregului capitol X este «trecerea», prin materie și trup, la Dumnezeu. Impreciziunea studiilor anterioare referitoare la acest capitol al sfîntului Maxim provine din faptul că nu s-a pornit de la o indicare a articulării cuprinsului secțiunilor în tema generală. Sherwood dă mai întîi această articulație generală :

Partea I-a : Rațiune și contemplație — prin planul material la cel inteligibil.
Secțiile 1—3 : Baza teologică și antropologică a trecerii.
Secțiile 4—16 : Tipurile trecerii din Vechiul Testament.
Secția 17 : Un tip al Noului Testament. Schimbarea la față.
Secțiile 17—27 : Legea naturală și legea scrisă reprezentate prin veșmintele strălucitoare ale Domnului în perfectă armonie.
(Subsecțiile) 18—19 : Baza teologică și antropologică a acestei armonii.
(Subsecțiile) 20—22 : Tipuri ale acestei armonii din Vechiul Testament (Melchisedec, Avraam, Moise).
(Subsecțiile) 23—27 : Considerațiuni generale.
Secțiile 28—29 : Par a fi introduse ulterior de sfîntul Maxim.
Secțiile 30—31 : Completarea explicării Schimbării la față.
Secțiile 32—42 : Dezvoltări ale teologiei afirmative reprezentate de Moise și Ilie în scena Schimbării la față.
Partea a II-a : Doimea materială și unitatea din Treime (a doua parte în textul ambiguu al sfîntului Maxim).
Secția 43 : Explicare preliminară.
Secția 44 : Baza antropologică a acestei explicări.
Secțiile 45—51 a : Tipuri biblice și explicarea lor.
Secția 51 b : Concluzia întregului.
Sherwood dă apoi conținutul mai concret al fiecărei secțiuni (*Op. cit.*, p. 31).

Noi vom pune în notele noastre la acest mare capitol într-o mai clară evidență antiorigenismul lui și odată cu aceasta faptul că ideea «trecerii» prin trup și materie afirmată de sfîntul Grigorie de Nazianz în concepția sfîntului Maxim nu e o «trecere» în sens origenist. Omul credincios, mai exact sfîntul, trece întreg la Dumnezeu, nu numai cu sufletul. El face și lumea să se ridice în Dumnezeu. Materia și trupul își recapătă sensul pozitiv în Dumnezeu. Ele nu sînt pur și simplu părăsite, ca în platonism și origenism. Între spiritul uman, trup și lume nu e o despărțire totală ca în acelea. Dacă mai poate fi vorba de o «trecere», ea e trecerea de la o atașare exclusivă la trup și la materie, la o vedere și readucere a lor la calitatea de medii prin care transpare spiritul și Dumnezeu. Încă în prima secțiune sfîntul Maxim arată că fapta e implicată în rațiune și contemplație, deci rațiunea și contemplația nu sînt desprinse ontologic de materie și trup, ci rațiunea are rostul să se facă stăpînă și transparentă în trup prin virtuți, iar contemplația, rostul să descopere rațiunile divine reflectate în lucruri și modul făptuirii drepte. În secțiunea a patra, sfîntul Maxim declară că dacă rațiunea are o lucrare analitică, cercetînd cauza lucrurilor și complexitatea lor, simțurile pot avea o mișcare sau o lucrare sintetică, sesizînd lucrurile nu numai în suprafața lor materială, ci și în formele lor pline de sens sau de rațiune. Deci au în ele ceva spiritual care poate fi dezvoltat. În simțirea lor e prezentă mintea care contemplă. «Trecerea» de care vorbește sfîntul Grigorie Teologul e înțeleasă de sfîntul Maxim mai degrabă ca o acțiune de «transparentizare» a trupului și a lumii pentru a lăsa ca Dumnezeu să fie văzut în ele.

pentru faptul de a fi zis că filosofia cea după Dumnezeu se dobîndește de cei ce se exercită în ea numai prin rațiune și contemplație, fără făptuire. Dimpotrivă, socotesc că el arată limpede că judecata și lucrarea lor adevărată îndreptată spre lucruri — pe care singură îndrăznesc eu să o definesc ca adevărata filosofie atotdeplină — se împlinește prin făptuire. Aceasta se vede chiar din declarația lui că ea se dobîndește prin rațiune și contemplație. Căci rațiunea este unită numaidecît cu făptuirea și judecata cu privire la făptuire se cuprinde în contemplație. Pentru că propriu rațiunii este să reglementeze mișcarea trupului, reținînd-o cu pricepere, prin raționamentul cel drept, ca printr-un frîu, de la pornirea ei spre ceea ce nu se cuvine. Iar propriu contemplației este să hotărască alegerea cuminte a celor bine cugetate și buna judecată ce arată, prin cunoștința adevărată, adevărul însuși, ca pe o lumină atotstrălucitoare. Prin amîndouă acestea se creează și se păzește toată virtutea iubitoare de înțelepciune (filosofică) și ele o și arată pe aceasta prin trup, dar nu toată (căci nu încape în trup, fiind o pecete a puterii dumnezeiești), ci numai unele din umbrele celor ce sînt proprii ei [82]. Și aceasta, nu pentru ea însăși, ci ca să vie cei goi de harul ei la imitarea viețuirii deiforme a bărbaților iubitori de Dumnezeu, ca prin împărtășirea de bine să lepede și ei urîciunea păcatului și să intre în ceata celor vrednici de Dumnezeu; sau ca cei ce sînt în nevoie să dobîndească un ajutor de la cei ce-l pot da, pentru ca primind dispoziția celor virtuoși, cea ascunsă în adîncul sufletului, arătată prin trup în făptuire, să laude atît providența lui Dumnezeu, care

82. Rațiunea e un fel de inginer al mișcării; nu numai al mișcării firii noastre, ci și al mișcării naturii fizice; căci noi dirijăm mișcarea firii noastre, pentru a dirija într-un anumit fel mișcarea obiectelor și a forțelor din natură. Dar rațiunea, rămasă în conformitatea ei firească cu binele, dirijează spre bine mișcarea firii noastre și forțele naturii externe. Prin aceasta conduce spre Dumnezeu firea noastră și lumea întreagă. Dar binele spre care rațiunea are să dirijeze în fiecare caz mișcarea noastră și a lucrurilor este intuit de funcția contemplativă a sufletului. Rațiunea organizează mișcarea spre binele ce s-a descoperit minții înțelegătoare.

În felul acesta, sfîntul Maxim dă și funcției contemplative un rost practic. Contemplația este, după el, înțelegerea semnificației spirituale a aspectelor creației și a textelor și personagiilor biblice. Prin contemplație omul poate să vadă în ce fel evenimentele, persoanele și textele biblice ne pot fi călăuză în desfășurarea vieții noastre spirituale. De aceea explicarea legilor creației și a personagiilor și textelor el o numește contemplație și consideră că legile naturii și revelația biblică au o importanță egală în călăuzirea noastră spre spiritualitate, pentru cel ce le înțelege sau le contemplă în sensul lor spiritual.

Virtutea este astfel un rod al rațiunii și contemplației prin trup, sau în virtute se manifestă amîndouă acestea. De aceea virtutea apare ea însăși ca iubitoare de înțelepciune, sau ca înțelepciune realizată. Dar nu toată virtutea se poate arăta prin trup. Atîta cît se poate arăta, reprezintă numai unele peceți sau umbre ale puterii dumnezeiești în om. Căci în virtute se manifestă nu numai rațiunea și contemplația noastră umană, ci, prin mijlocirea acestora, puterea Rațiunii dumnezeiești care a sădit și întreține în acestea atît cunoașterea binelui (în ultimă instanță a lui Dumnezeu), cît și mișcarea spre El. Rațiunea ipostatică divină este considerată prin aceasta ca implicînd în ea totodată Binele și Puterea.

se face tuturor toate și e prezentă tuturor prin toate, cît și pe aceea. Căci dacă n-ar fi nimeni care să aibă nevoie de o bună înrîurire sau care să trebuiască să se modeleze spre virtute prin pildă, n-ar fi absurd a zice că și-ar ajunge fiecare sieși, bucurîndu-se de harurile virtuților din suflet, fără dovedirea acestora prin scoaterea la arătare prin trup [83].

Deci cel ce a înțeles prin contemplație lucrurile, cu dreaptă credință, așa cum sînt, și prin judecată rațională a definit rațiunea lor în mod chibzuit și drept și-și păstrează judecata neabătută, mai bine-zis, pe sine, judecății, are în sine concentrată toată virtutea, nemaimișcîndu-se spre nimic altceva după ce a cunoscut adevărul [84]. El le-a trecut pe toate cu sîrguință, nemaifăcînd nici o pomenire de cele ce sînt și se zic ale trupului și lumii, avînd în lăuntru, cuprinsă în rațiune, făptuirea fără luptă, deoarece intelectul și-a adunat cele mai puternice rațiuni nepasionale, prin care este și se susține toată virtutea și cunoștința, ca unele ce sînt puteri ale sufletului rațional, care pentru a exista nu au nevoie nicidecum de trup, dar pentru a se arăta nu refuză a se folosi de el la vremea potrivită, pentru pricinile spuse [85]. Căci se

83. În acest pasagiu, sfîntul Maxim indică un nou rost al trupului. Dacă sufletul ar fi lipsit de trup, ar avea numai o dispoziție virtuoasă, sau s-ar bucura de harurile virtuților din sine însuși, dar n-ar arăta această dispoziție în afară pentru ca să ia și alții pildă pentru o viață virtuoasă. Prin trup virtuțile încetează să fie pur individuale, căpătînd un caracter și o eficiență socială. Prin aceasta Dumnezeu însuși, din a Cărui rațiune și putere ia ființă și se susține virtutea, lucrează prin toți pentru toți. Virtutea este rațiunea dreaptă care grăiește tuturor cu eficacitatea tuturor. *Viețuirea virtuoasă este o viețuire deiformă, o imitare a lui Dumnezeu, avînd în ea puterea lui Dumnezeu.* Mai mult, prin virtutea unora lucrează Dumnezeu asupra altora, sau le grăiește eficient cuvîntul Său, conducîndu-i în dezvoltarea lor pe linia rațiunii adevărate.

84. Rațiunea cunoscătoare lucrează la definirea rațiunii constitutive (ontologice) a lucrurilor, contemplația le înțelege, adică le vede în legătura lor cu Dumnezeu și în scopul lor. Rațiunea ca funcție cognitivă a sufletului uman stă într-o legătură cu țesătura de rațiuni constitutive ale lucrurilor, avînd misiunea să le definească și să le adune în sine în mod conștient, dar și să dirijeze mișcarea lor și a subiectului uman asupra lor conform cu natura lor, spre Dumnezeu. Prin aceasta ființa noastră devine virtuoasă. Rațiunea cognitivă e ca un subiect virtual al țesăturii raționale a lucrurilor, avînd să devină din virtual tot mai actual, progresînd în asemănarea cu Logosul divin. Logosul divin, creînd lumea ca o țesătură consistentă de rațiuni plasticizate, dar și ca un chip complex al rațiunilor Sale, a creat implicit și subiectul sau ipostasul lor cognitiv, ca un chip al Său ca subiect. Acesta apare în existență după ce lucrurile sînt create; și, odată cu el, trupul, ca o punte între el și ele. Apare așadar conștiința în pruncul născut. Apoi prin dirijarea de către rațiunea cognitivă umană a rațiunii constitutive a naturii proprii și implicit a rațiunilor lucrurilor va actualiza *legătura sa cu lucrurile după asemănarea legăturii Logosului cu rațiunile Sale.* Prin aceasta va ocaziona totodată Logosului însuși impropierea prin subiectul uman a lucrurilor, cînd subiectul uman va actualiza legătura sa cu lucrurile conform rațiunilor lor ca chipuri ale rațiunilor divine. Prin aceasta omul se unește tot mai mult cu adevărul sau cu Logosul divin, și Logosul divin Își însușește modul omenesc în care omul adună în sine rațiunile lucrurilor. E un nou sens în care Logosul Se înomenește și omul se îndumnezeiește.

85. Sfîntul Maxim înfățișează aci caracterul paradoxal al virtuților: pe de o parte ele reprezintă o eliberare a noastră de servitutea trupului și a lumii, pe de alta, o folosire a trupului și a lumii pentru manifestarea virtuților. E un triumf al libertății

spune că de intelect ţin, în special, înţelesurile celor inteligibile, virtuţile, ştiinţele, raţiunile meşteşugurilor, alegerea sfatului ; iar în general, judecăţile, consimţirile, certările, pornirile. Şi unele dintre ele sînt proprii numai contemplaţiei cu mintea ; altele, ale puterii prin care raţiunea îşi procură ştiinţa [86]. Iar dacă sfinţii şi-au păstrat viaţa lor apărată prin acestea, pe drept cuvînt acest fericit bărbat a indicat în mod cuprinzător, prin raţiune şi contemplaţie, toate raţiunile virtuţii şi contemplaţiei concentrate în sfinţi, prin care, apropiindu-se cu înţelegerea de Dumnezeu într-o contemplaţie cunoscătoare, şi-au întipărit cu chibzuinţă în chip raţional prin virtuţi forma dumnezeiască. El a socotit că nu e necesar să numească făptuirea trupească, cunoscînd că ea nu e pricina virtuţii, ci o manifestă, fiind numai slujitoarea înţelesurilor şi gîndurilor dumnezeieşti [87].

Ca să facă vădit ceea ce s-a spus şi în alt mod, spun cei ce se ocupă în chip amănunţit cu raţiunile lucrurilor noastre că partea raţională a sufletului e pe de o parte contemplativă, pe de alta, activă ; contemplativă e prin minte, cunoscînd cum sînt lucrurile, iar activă, prin chibzuinţă, care hotărăşte raţiunea dreaptă a celor ce sînt de făcut. Şi latura contemplativă o numesc minte, iar cea activă, raţiune ; cea dintîi, înţelepciune, cea de a doua, prudenţă. Iar dacă aceasta e adevărat, învăţătorul a numit, cum se cuvine, fapta prin cauză, nu raţiunea prin manifestarea ei materială, indicînd deprinderea care nu are nimic contrar. Căci contemplativul stăruie în adevăruri, în chip raţional şi cunoscător, nu prin

---

spiritului în trup. Trupul devine un mediu al libertăţii depline a spiritului. Noi ajungem la această stare cînd ne-am însuşit raţiunile nepasionale ale lucrurilor sau, cum spune sfîntul Maxim altădată, sensurile pure ale lucrurilor, neamestecate cu patima ; sensul pur al femeii, neamestecînd în el pofta noastră trupească ; sensul pur al aurului, curăţit de lăcomia noastră de a-l poseda (*Capete despre dragoste*, III, 43—44). Acestea sînt raţiuni puternice şi adînci ; nu se lasă întunecate de pasiunile noastre, dar nu ne lasă nici pe noi stăpîniţi de patimi. Ele devin puterile sufletului raţional, sau sufletul raţional se descoperă şi se întăreşte pe sine prin descoperirea lor.

Constatăm din nou cît de mult vede sfîntul Maxim implicată puterea în raţiunea cognitivă şi în raţiunile constitutive ale fiinţei noastre şi ale lucrurilor, iar pe de altă parte, cît de mult uneşte raţiunile constitutive amintite cu raţiunea cognitivă umană, considerîndu-le puteri ale ei.

86. Prin intelect sfîntul Maxim înţelege toată partea superioară a sufletului : contemplaţia, raţiunea, voinţa. Toate actele de cunoaştere teoretică şi spirituală, de cunoaştere şi organizare practică, de decizii ale voinţei, ţin de ea. Contemplaţia le are pe unele din ele, iar raţiunea are în special puterea cunoaşterii discursive şi ştiinţifice sau analitice.

87. Dacă raţiunile lucrurilor devin puteri ale raţiunii actualizate în virtuţi şi dacă sensurile lor profunde devin puteri ale contemplaţiei şi contemplaţia astfel lărgită şi adîncită se apropie cu înţelegerea de Dumnezeu, iar raţiunea primeşte prin raţiunile lucrurilor asimilate şi actualizate în virtuţi întipărirea Logosului divin, cu drept cuvînt sfîntul Grigorie Teologul n-ar mai trebui să amintească în mod explicit de făptuirea virtuţilor prin trup. Căci aceasta nu e cauza virtuţilor, ci numai manifestarea şi slujitoarea înţelesurilor şi raţiunilor dumnezeieşti. Prin aceasta sfîntul Maxim absolvă pe sfîntul Grigorie de aparenţa de origenism.

luptă şi strădanie, şi afară de ele nu primeşte să vadă altceva din pricina plăcerii faţă de adevăruri [88].

Iar dacă trebuie să facem lucrul acesta şi în altfel mai clar, cei ce s-au exercitat în raţiunile desăvîrşirii prin virtute zic iarăşi că cei ce nu s-au curăţit de alipirea la cele din afară prin afecţiune se ocupă încă cu făptuirea, judecata lor despre lucruri fiind încă amestecată, şi sînt schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat afecţiunea faţă de cele schimbăcioase. Dar cei ce pentru culmea la care au ajuns s-au apropiat de Dumnezeu prin afecţiune şi şi-au rodit prin înţelegerea Lui fericirea, fiind întorşi numai spre ei înşişi şi spre Dumnezeu, prin faptul că au rupt sincer lanţurile afecţiunii trupeşti, s-au înstrăinat cu totul de cele ale făptuirii şi de cele din afară şi s-au familiarizat cu contemplaţia şi cu Dumnezeu. De aceea ei rămîn neschimbăcioşi, nemaiavînd afecţiunea faţă de cele externe, datorită căreia cel stăpînit de ele prin afecţiune se schimbă cu necesitate împotriva firii împreună cu cele externe ce se schimbă prin fire [89]. Dar ştiind că cel ce voieşte să se elibereze de pătimirea trupească are nevoie de cea mai mare putere spre lepădaarea ei, învăţătorul zice : «Deci oricui i s-a întîmplat ca, străbătînd prin raţiune şi contemplaţie materia şi trupul acesta — fie că trebuie să i se spună nour, fie acoperămînt — să fie cu Dumnezeu» şi cele următoare.

11. *Cum e trupul «nour» şi «acoperămînt».*

Dar de ce numeşte învăţătorul trupul nour şi acoperămînt ? Fiindcă ştie că toată mintea omenească, rătăcind şi abătîndu-se de la mişcarea cea după fire, se mişcă spre patimi şi simţuri şi spre cele supuse simţurilor, neavînd unde să se mişte în altă parte, odată ce s-a abătut de la mişcarea care o duce în chip firesc către Dumnezeu [90]. Şi a despărţit

88. Sfîntul Maxim, amintind că unii numesc partea superioară a sufletului partea raţională, atribuindu-i acesteia două funcţiuni : una contemplativă şi alta practică sau activă, socoteşte că prin cea dintîi cunoaşte cu mintea cum sînt lucrurile, iar prin cea de a doua hotărăşte cu chibzuinţă raţiunea dreaptă a ceea ce trebuie făcut cu ele. Pe cea dintîi aceia o numesc minte, iar pe cea de a doua, raţiunea în sens strîns ; sau, pe cea dintîi, înţelepciune ; iar pe cea de a doua, prudenţă. Această terminologie ne arată şi ea că sfîntul Grigorie a avut dreptate să considere raţiunea şi contemplaţia ca mijloace de înălţare spre Dumnezeu, căci prin raţiune şi contemplaţie a indicat ca prin cauză făptuirea. Prin ele contemplativul stăruie în adevăruri, plăcerea faţă de ele nedîndu-i ocazia să fie atras de lucruri şi să lupte ca să se desprindă de atracţia lor.

89. Sfîntul Maxim aplică aci cunoscuta împărţire a urcuşului spiritual în faza practică şi în faza contemplativă. Cei aflaţi în faza practică sînt încă schimbăcioşi, ca unii ce nu au lepădat cu totul afecţiunea faţă de lucrurile şi simţirile schimbăcioase. Dimpotrivă, cei aflaţi în faza contemplativă, fiind cufundaţi cu totul în cunoaşterea raţiunilor lor, a spiritului propriu şi al lui Dumnezeu, au devenit neclintiţi în această stare, nemaiavînd vreo afecţiune faţă de împrejurările schimbăcioase din afară. Omul devine schimbăcios contrar spiritului său, asemenea materiei schimbăcioase *prin fire, cînd este prea alipit de aceasta. Se cere să se străbată numai trupul «acesta» supus patimilor, nu trupul în general.*

90. Mereu afirmă sfîntul Maxim că mişcarea spre Dumnezeu a sufletului e mişcarea cea după fire. Ea e altceva decît schimbarea contrară firii lui.

trupul în patimă şi lucrarea simţurilor, arătîndu-le pe amîndouă acestea, prin numirea de nour şi acoperămînt, ca fiind ale trupului însufleţit. Căci nour este, pentru partea conducătoare a sufletului [91], patima trupească ce o întunecă, şi acoperămînt este înşelăciunea senzaţiilor care leagă sufletul de suprafeţele lucrurilor sensibile şi împiedică trecerea lui la cele inteligibile. Prin acestea, uitînd de bunătăţile naturale [92], îşi întoarce spre lucrurile sensibile toată lucrarea sa, născocind prin acestea mînii, pofte şi plăceri necuvenite [93].

12. *Cum se naşte plăcerea.*

Căci toată plăcerea pentru cele oprite se naşte dintr-o pasiune faţă de ceva sensibil, prin mijlocirea lucrării simţurilor. Fiindcă plăcerea nu este altceva decît o formă a senzaţiei modelate în organul simţului prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simţurilor determinat de o poftă neraţională. Căci pofta adăugată la senzaţie se transformă în plăcere, imprimînd senzaţiei o formă, şi senzaţia mişcată de poftă naşte plăcerea cînd atinge lucrul sensibil [94]. Cunoscînd deci sfinţii că sufletul mişcîndu-se, prin mijlocirea trupului, contrar firii, spre cele sensibile, îmbracă o formă pămîntească, au înţeles că e mai bine ca prin mijlocirea sufletului ce se mişcă potrivit firii spre Dumnezeu să-şi apropie după cuviinţă şi trupul de Dumnezeu, înfrumuseţîndu-l prin deprinderea în virtuţi, atît cît se poate, cu înfăţişări dumnezeieşti [95].

---

91. E vorba de minte.

92. Bunătăţile dumnezeieşti sînt «bunătăţile naturale» ale sufletului. Viaţa cu Dumnezeu nu e o viaţă suprapusă naturii umane, ci viaţa cerută de aceasta.

93. Καταστρέφει înseamnă o întoarcere nefirească, o răsturnare (d. ex. se întoarce căruţa cu roţile în sus); de aceea e şi o alterare, o distrugere. Sufletul întorcîndu-şi, contrar firii, toată lucrarea spre cele sensibile, o răstoarnă pe aceasta, o desfigurează, născocind mînii, fapte şi plăceri nefireşti. Acestea se produc prin forme alterate şi violente ale mişcării. Desfigurarea aceasta a firii nu se opune afirmării sfîntului Maxim că firea persistă în orice împrejurare, căci şi o fire alterată tot fire omenească rămîne.

94. De la senzaţie, ca pură lucrare perceptivă, pînă la plăcere, nu e decît un pas. Căci după prima definiţie, plăcerea nu e decît o formă a senzaţiei, a percepţiei cu simţurile, căreia un lucru perceput îi dă prin patimă o formă persistentă. Plăcerea gustării nu e decît o gustare, căreia un lucru gustat cu patimă îi dă o formă întărită, o calitate anumită, pe care acel lucru o «modelează» într-un anumit fel.

A doua definiţie a plăcerii nu diferă mult de cea dintîi. După aceasta, plăcerea e un mod al senzaţiei la care s-a adăugat o poftă, ceea ce e cam acelaşi lucru cu: o formă a senzaţiei însoţită de patimă. Elementul nou care intervine în această definiţie e precizarea patimei ca poftă. Plăcerea e un mod al senzaţiei (al lucrării simţurilor), determinată de o poftă iraţională.

Rezumînd, plăcerea se produce astfel: un lucru perceput prin senzaţie produce poftă; pofta mişcă senzaţia spre lucrul respectiv; cînd lucrul respectiv este atins, se naşte plăcerea.

95. Aşa cum sufletul ia un chip pămîntesc mişcîndu-se prin mijlocirea trupului, sau prin senzaţii pătimaşe, spre cele din afară, tot aşa trupul, fiind mişcat prin mijlocirea sufletului spre Dumnezeu, prin virtuţile săvîrşite prin el, se face străveziu pentru Dumnezeu. Prin plăcerea mijlocită de trup se imprimă pămîntescul în suflet, prin virtuţile mijlocite trupului de suflet se imprimă în trup spiritualitatea divină.

13. *Cum şi cîte sînt mişcările sufletului.*

Luminaţi de har, sfinţii au cunoscut că sufletul are trei mişcări generale, adunate într-una : cea după minte, cea după raţiune, cea după simţire. Cea dintîi e simplă şi cu neputinţă de tîlcuit ; prin aceasta, sufletul mişcîndu-se în chip neînţeles, în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaşte în nici un fel, din nimic din cele create, pentru faptul că întrece toate. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut ; prin aceasta sufletul, mişcîndu-se în chip firesc, îşi adună prin lucrare ca pe o ştiinţă toate raţiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, raţiuni ce acţionează asupra lui ca nişte puteri modelatoare. Iar a treia e compusă ; prin ea sufletul, atingînd cele din afară, adună la sine, ca din nişte simboluri, raţiunile celor văzute [96]. Prin acestea ei au străbătut cu măreţie, folosind modul adevărat şi lipsit de greşeală al mişcării celei după fire, veacul de faţă al ostenelilor. Simţirea, care a reţinut numai raţiunile duhovniceşti ale celor sensibile, au ridicat-o simplu, prin mijlocirea raţiunii, la minte ; raţiunea, care a adunat raţiunile lucrurilor, au unit-o, printr-o chibzuială unică, simplă şi neîmpărţită, cu mintea ; iar mintea, care s-a izbăvit prin purificare de mişcarea în jurul tuturor lucrurilor, ba s-a odihnit chiar şi de lucrarea firească din ea (φυσικῆς ἐνεργείας), au adus-o lui Dumnezeu. Adunîndu-se astfel în întregime la Dumnezeu, s-au **învrednicit să se unească întregi cu Dumnezeu întreg**, prin Duh, purtînd, pe cît este cu putinţă oamenilor, întregul chip al Celui ceresc şi atrăgînd aşa de mult în ei înfăţişarea dumnezeiască, pe cît de mult erau atraşi ei, s-au unit cu Dumnezeu, dacă este îngăduit să se spună astfel [97]. Căci se

96. Cei progresaţi duhovniceşte observă în ei trei mişcări ale sufletului : una săvîrşită prin minte ; alta, prin raţiune ; a treia, prin simţire. Dar în ei, acestea sînt concentrate într-una. Căci mişcarea prin simţire a fost încadrată în mişcarea prin raţiune şi aceasta, în mişcarea prin minte. Bazată pe ultimele două, mintea se ridică la cunoaşterea superioară de Dumnezeu. Mişcarea minţii e o cunoaştere indefinibilă, mai presus de cunoaştere, care poate fi numită şi necunoaştere sau apofatică. Căci *mintea, mişcîndu-se în jurul lui Dumnezeu, renunţă de a-L defini prin atribute împrumutate de la celelalte, avînd o experienţă intensă şi simplă a Celui ce e mai presus de toate cele create.* Totuşi sfîntul Maxim numeşte mişcare şi această experiere indefinibilă a lui Dumnezeu.

Mişcarea prin raţiune defineşte pe Dumnezeu cel necunoscut în calitate de cauză. În mişcarea aceasta sufletul îşi face evidente sie-şi printr-o cunoaştere ştiinţifică raţiunile Celui cunoscut numai în calitatea de cauză. Ele sînt în suflet cum e lumina în ochi şi aerul în plămîni. Sufletul şi lumea au raţiunile acestea în mod solidar ; ele acţionează asupra lui modelîndu-l şi ducîndu-l la virtuţi.

Dar deşi ele modelează sufletul, sau sufletul se mişcă în baza lor în mod firesc spre cunoaşterea lui Dumnezeu, totuşi sufletul trebuie să facă uz şi de voinţă pentru ca printr-o lucrare urmărită cu ştiinţă să şi le impună sie şi să actualizeze deplin şi în mod sănătos acţiunea lor formatoare, prin virtuţi. Prin acestea întipăreşte în sine modelul dumnezeiesc.

97. Se descrie modul în care sfinţii au ridicat lucrarea simţurilor prin raţiune la intuiţia înţelesurilor duhovniceşti ale celor sensibile prin minte şi le-au unificat într-un tot unitar cu raţiunile tuturor celor existente. Întrucît raţiunea a pus în lucrare în virtuţi aceste raţiuni, ea însăşi a devenit o prudenţă unitară imprimată în toată fiinţa sfîntului. Fiinţa sa imprimată de această prudenţă a dobîndit capacitatea

zice că Dumnezeu și omul își sînt unul altuia modele [98]. Și așa de mult S-a făcut Dumnezeu omului om pentru iubirea de oameni, pe cît de mult omul, întărit prin iubire, s-a putut îndumnezei pe sine, lui Dumnezeu; și așa de mult a fost răpit omul prin minte de Dumnezeu spre cunoaștere, pe cît de mult omul a făcut arătat pe Dumnezeu, Cel prin fire nevăzut, prin virtuți [99].

---

unei intuiții și experieri simple a lui Dumnezeu prin minte, după ce aceasta s-a purificat de orice preocupare de cunoaștere a lucrurilor, ba chiar de preocuparea cunoașterii de sine. Dar intuiția sau experiența aceasta este în același timp o unire cu Dumnezeu; prin ei se străvede Dumnezeu, căci au realizat unirea cu El și L-au făcut arătat prin virtuți.

98. Dumnezeu este modelul al cărui chip s-a făcut omul devenit sfînt; iar omul devenit sfînt este modelul după care S-a înomenit Dumnezeu.

Ideea că Dumnezeu și omul își sînt modele reciproce a făcut pe S. Bulgacov și N. Berdiaev să spună că omul este un dumnezeu creat, iar dumnezeirea este umanitatea eternă. Expresia că Dumnezeu e arhetipul, modelul, paradigma omului e obișnuită. Dar expresia că omul e o paradigmă a lui Dumnezeu sună deosebit de îndrăzneț. Expresia aceasta nu e numai o tautologie a celei dintîi, căci atunci n-ar fi fost repetată. Omul e un model al lui Dumnezeu nu numai întrucît e chip al Lui, deci întrucît arată că Dumnezeu are ceva asemănător omului, ci, după explicarea ce-o dă sfîntul Maxim în continuare, ea are un înțeles simetric cu prima. Dumnezeu Se face asemenea omului, Se face om, imitînd pe om, dar pe omul fără de păcat, luînd pe om ca model, precum omul depășind păcatul prin virtute se face dumnezeu, luînd de model pe Dumnezeu. Aceasta arată că e o posibilitate în Dumnezeu de a Se face om, din iubire de oameni, și păstrînd această iubire, precum e o posibilitate în om de a se face Dumnezeu prin har, din iubire, deci prin virtute. E o capacitate a lui Dumnezeu pentru înomenire și o capacitate a omului pentru îndumnezeire. Desigur, pentru că Dumnezeu are o capacitate de a Se face om, are și omul o capacitate de a se face dumnezeu. Nu numai omul se înalță, ci și Dumnezeu Se coboară la om. Binswanger și Vîșeslavțev au vorbit de o primire a chipului celui iubit în cel ce iubește.

99. Vezi aceasta și în cap. 7, P.G. 91, 1084. Dumnezeu Se face om omului, în sensul că numai așa Se face accesibil omului, vine în maximă apropiere de om. Iar omul se face îndumnezeit lui Dumnezeu pentru că numai așa ajunge și el în maximă apropiere de Dumnezeu. Precum iubirea lui Dumnezeu de om produce înomenirea Lui ca maximă apropiere de om, așa iubirea omului de Dumnezeu produce îndumnezeirea omului ca maximă apropiere a lui de Dumnezeu. Dar numai pentru că Dumnezeu Se face omului om adevărat, fără de păcat, venind în umanitate, se îndumnezeiește omul și numai pentru că omul se poate îndumnezei, Dumnezeu Se înomenește. Cînd spunem aceasta nu ne gîndim numai la înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului în persoana lui Hristos, ci la înomenirea și îndumnezeirea ce se poate realiza cu fiecare, în relația de comuniune cu Dumnezeu, pornind de la Hristos. Se produce o trecere de la unul la altul, ca între vasele comunicante. Aici se precizează modul îndumnezeirii și înomenirii, afirmat înainte.

Omul e îndumnezeit sau ridicat la îndumnezeire prin răpirea minții lui la o cunoaștere a lui Dumnezeu (πρὸς τὸ γνωστόν, în traducerea latină din Migne e «la necunoaștere», *ad incognitum*), iar Dumnezeu Se face om prin virtuțile acestuia. Omul virtuos dă un chip văzut lui Dumnezeu, virtuțile sînt trăsăturile văzute ale lui Dumnezeu. Iar în contemplație omul se umple de lumina lui Dumnezeu, care se proiectează asupra lui îndumnezeindu-l. E de observat că, pe cînd arătarea lui Dumnezeu prin virtuți e dată ca o operă a omului, pentru că reprezintă aportul lui în colaborarea cu harul, cunoașterea directă a lui Dumnezeu e prezentată ca un rod al răpirii omului de către Dumnezeu, ca un act al lui Dumnezeu. Dar este o proporție între virtuți și cunoașterea lui Dumnezeu răsărită din ele și invers, între înomenirea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului. Cît de intens Se arată Dumnezeu prin virtuțile omului, atît de intens e îndumnezeit omul. Fără efortul prealabil al omului de dobîndire a virtuților sau de înomenire a lui Dumnezeu, nu poate avea loc răpirea lui la cunoașterea deplină și la experierea lui Dumnezeu. Din nou e afirmată valoarea mișcării umane, chiar a aceleia prin simțuri, chiar a aceleia care se manifestă în faptele bune săvîrșite prin trup.

Datorită acestei filosofii aflătoare în raţiune şi contemplaţie, prin care se înnobilează în mod necesar şi firea trupului, sfinţii, fiind răniţi în chip neînşelător de dragostea lui Dumnezeu, au venit la Dumnezeu cu vrednicie prin semnele naturale ale celor dumnezeieşti imprimate în ei, străbătînd vitejeşte prin trup şi lume. Căci văzîndu-le pe acestea cuprinse una în alta, lumea în trup prin natură, trupul în lume prin simţire, şi fiecare din ele, supusă celeilalte prin comunicarea de la una la alta, a proprietăţii fiecăreia ; apoi văzînd că nici una din ele, prin raţiunea proprie, nu e liberă de mărginire, au socotit lucru ruşinos să lase nemurirea să se piardă şi mişcarea neîncetată a sufletului să se altereze şi să se mărginească împreună cu cele muritoare şi ţărmurite. De aceea s-au legat pe ei, în chip cu neputinţă de dezlegat, numai de Dumnezeu cel nemuritor şi mai presus de toată nemărginirea, necedînd nicidecum atracţiilor lumii şi trupului. Iar aceasta este plinirea a toată virtutea şi cunoştinţa, ba socotesc şi ţinta finală [100].

Şi chiar dacă sfinţii au fost mişcaţi uneori spre vederea lucrurilor, n-au fost mişcaţi să le privească şi să le cunoască în mod principal pe acelea însele, în chip material, ca noi, ci ca să laude în chip felurit pe Dumnezeu, Care este şi Se arată prin toate şi în toate, şi să-şi adune lor multă putere de minunare şi pricină de slavoslovie [101]. Căci primind de la Dumnezeu un suflet care are minte, raţiune şi simţire — adică, pe

100. Ajutaţi de semnele naturale ale însuşirilor dumnezeieşti, adică de virtuţi, şi fiind răniţi prin fire de dragostea lui Dumnezeu, s-au ridicat la Dumnezeu, străbătînd vitejeşte prin trup şi lume. Acestea de altfel se cuprind una în alta. Lumea se cuprinde în trup şi cuprinde trupul prin natura ei, trupul cuprinde lumea şi se simte cuprins în lume prin lucrarea simţurilor. Lumea şi trupul sînt împletite. De aceea sfinţii, văzînd că a se ocupa numai de trup înseamnă a rămîne lipiţi de lume, apoi văzînd că atît trupul cît şi lumea sînt prin fire mărginite, au socotit lucru ruşinos să-şi lase mişcarea neîncetată a sufletului repetîndu-se în cadrul celor mărginite, iar nemurirea, pierdută în cele stricăcioase. Căci aceasta corupe nemurirea însăşi în mişcarea dornică să treacă mereu la altele însetate în ultimă instanţă de un obiectiv inalterabil şi infinit. Sufletul oboseşte de o mişcare care nu are un obiectiv corespunzător cerinţei ei, de necorespondenţă între setea infinită a mişcării şi obiectivele ei finite ; iar capacitatea de nemurire a sufletului trebuie să aibă de asemenea un obiectiv comensurabil mişcării infinite a lui, corespunzătoare nemuririi. Căci nemurirea e dată nu ca o însuşire statică, ci ca bază pentru o mişcare infinită, satisfăcută numai de un obiectiv infinit care, prin nemurirea şi nemărginirea lui, satisface nemurirea sufletului şi trebuinţa lui de mişcare nesfîrşită. În această orientare fermă spre Dumnezeu cel netrecător, îmbinată cu necedarea la ispitele lumii şi ale trupului, trecătoare prin firea lor, stă plinirea virtuţii şi a cunoştinţei adevărate, care prin setea ei infinită îşi găseşte numai în Dumnezeu cel desăvîrşit şi netrecător norma şi conţinutul corespunzător. Dar aceasta nu înseamnă o dezlipire de trup, ci o înnobilare a trupului. Căci prin trup se manifestă virtutea.

101. Trupul şi lumea sînt biruite, dar nu părăsite, ci folosite pozitiv în acest urcuş, şi trupul, făcut părtaş şi el, nu numai pentru că prin el în legătura cu lumea se împlineşte virtutea, ci şi pentru că prin el, cei curaţi urcă spre cunoaşterea lui Dumnezeu. Căci ei încep să cunoască pe Dumnezeu din lucrurile văzute prin trup. Dar scopul acesta îl realizează întrucît nu se opresc în vederea lor la suprafaţa lucrurilor, ci trec la Dumnezeu, Care Se arată prin ele în bogăţia multiplă a gîndirii şi puterii Sale.

lîngă simţirea înţelegătoare, şi pe aceasta sensibilă, precum pe lîngă raţiunea lăuntrică şi pe cea rostită, iar pe lîngă mintea înţelegătoare şi pe cea pătimitoare pe care o numesc unii şi capacitatea animalului de a primi chipuri, potrivit căreia şi celelalte animale se cunosc unele pe altele, ne cunosc pe noi şi locurile ce le-au străbătut; în legătură cu care stă simţirea, cum zic cei cunoscători în acestea, care e un organ de percepere a chipurilor — au socotit că lucrările acestora se cuvine să le închine nu lor înşişi, ci lui Dumnezeu care li le-a dat, pentru Care şi din Care sînt toate [102].

Căci ei au învăţat, pe cît este cu putinţă oamenilor, din privirea cu de-amănuntul a lucrurilor, că trei sînt scopurile generale spre care a făcut Dumnezeu toate; căci pe noi ne-a adus la existenţă spre a fi, a fi bine, a fi pururea bine. Apoi au învăţat că cele două de la capete atîrnă numai de Dumnezeu în calitate de cauză, iar celălalt de la mijloc atîrnă şi de libera hotărîre şi mişcare a noastră, şi prin sine dă şi celor de la capete putinţa de a se numi în mod propriu ale omului; căci neexistînd el, numirea lor se goleşte de înţeles, neavînd acel «bine» unit cu ele.

102. Sufletul are minte, raţiune şi simţire. Fiecare din acestea are o funcţie cognitivă îndoită. Simţirea are o funcţie înţelegătoare şi una sensibilă. Sfîntul Grigorie de Nyssa şi Diadoh al Foticeii au vorbit de o «simţire a minţii» (Diadoh, *Cuvînt ascetic*, cap. 31, 32, 36 etc.). Aceasta e o simţire a prezenţei lui Dumnezeu sau a realităţilor spirituale. Sfîntul Maxim vorbeşte aci de o senzaţie înţelegătoare care sesizează şi întregul, producător de senzaţii. Raţiunea pe de o parte defineşte un lucru, pe de alta, îl exprimă. Produsul exprimat al raţiunii este cuvîntul exterior; produsul neexprimat este cuvîntul interior. De aceea grecii au acelaşi nume pentru raţiune şi cuvînt (λόγος). În amîndouă sensurile logosul leagă creaturile, adică lucrurile şi persoanele. Mintea are o funcţie înţelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, şi alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuţie activă a ei. Sfîntul Maxim socoteşte că această funcţie pasivă căreia i se impun realităţile concrete o au fără să o înţeleagă şi animalele. Căci şi acestea nu primesc numai senzaţii, ci şi întregurile care se constituie din înmănuncheri de senzaţii. Această funcţie pasivă a minţii stă în legătură cu lucrarea simţurilor, prin care funcţia pasivă a minţii sesizează imaginile.

Toate aceste funcţii sfinţii le-au dedicat lui Dumnezeu. De aceea sfîntul Grigorie Palama afirmă că pe Tabor sfinţii apostoli au sesizat cu ochii deschişi lumina dumnezeiască mai presus de fire (simţirea înţelegătoare). El declară: «Noi nu am învăţat că nepătimirea constă în mortificarea părţii pătimitoare, ci în mutarea ei de la cele mai rele, la cele mai bune». Liber de patimi este cel ce a lepădat obiceiurile rele şi s-a îmbogăţit în cele bune, cel care-i supune părţii cugetătoare a sufletului partea irascibilă şi poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimaşi îşi supun partea cugetătoare, celei pasionale. În poftă trebuie să implantăm iubirea, în partea irascibilă, răbdarea *(Cuvînt despre isihaşti, al doilea din cele posterioare. Despre rugăciune,* în Τοῦ Γρηγορίου Παλαμας τὰ συγγράμματα, ed. P. Hristu, I, p. 526). Iar funcţia pătimitoare dedicată lui Dumnezeu experiază prezenţa lui Dumnezeu dincolo de orice efort de înţelegere. Deci, aceste două funcţii pot colabora nu numai în relaţiile lor cu lucrurile, ci şi cu Dumnezeu. Mintea sesizează prezenţa lui Dumnezeu, dincolo de orice efort, chiar atunci cînd această prezenţă se manifestă prin ceva văzut, cum a fost lumina ce iradia din trupul Domnului pe Tabor.

Desigur, această ridicare a funcţiilor sufleteşti se produce prin lucrarea harului. Această punere din nou în relief a valorii trupului, care îşi are ultimul temei în învierea lui Hristos, e total contrară concepţiei origeniste, după care trupul nu are decît o funcţie provizorie, de pedeapsă pentru păcatul sufletului, săvîrşit în starea sa «preexistentă».

Învăţînd ei acestea, au înţeles că nu pot dobîndi şi păzi în ei altfel adevărul din cele de la capete, ca produsul lui «a fi bine» care e implicat ca un mijloc în cele de la capete, decît prin neîncetata mişcare spre Dumnezeu [103]. Deci întinzîndu-şi, împreună cu raţiunea cea după fire, puterea văzătoare a sufletului şi auzind în oarecare mod că nu trebuie să se folosească în chip contrar de lucrările naturale, ca urmare a stricăciunii ce şi-a pus pecetea în chip necesar pe puterile naturale prin modul relei întrebuinţări a lor, însăşi raţiunea cerînd aceasta, s-au învăţat să se lase duşi fără abatere, după raţiunea cea cuvenită a firii, spre Cauza ei, ca, de unde îl au simplu pe «a fi» (τὸ εἶναι), să primească cîndva, ca pe un adaos, şi pe «a fi cu adevărat» (τὸ ὄντως εἶναι) [104]. Căci ce cîştig i-ar veni, şi-au spus poate cugetînd în ei înşişi, celui care, nefiindu-şi cauza sa în ceea ce priveşte existenţa, s-ar mişca spre sine însuşi sau spre altceva decît spre Dumnezeu, odată ce nu-şi poate adăuga sieşi de

103. Existenţa şi existenţa veşnică sînt exclusiv daruri ale lui Dumnezeu. Existenţa bună depinde însă de liberul arbitru şi de mişcarea noastră. Dar abia existenţa bună prin mişcarea noastră bună asigură veşnicia. Iar existenţa bună prin libertate e implicată în darul iniţial al existenţei şi o susţine pe aceasta. Deci într-un fel binele e implicat în existenţa dăruită de Dumnezeu. Dar menţinerea şi consolidarea existenţei pentru veşnicie depinde de activarea binelui pus iniţial în ea, prin libertatea noastră. În mijloc se arată şi se consolidează ceea ce e în capete. Dacă nu se arată în mijloc binele, existenţa ca dar iniţial nu se mai menţine integral şi se ratează existenţa veşnică. Libertatea de la mijloc revelează şi menţine binele implicat în existenţă ca început şi asigură binele implicat în existenţa veşnică. Mijlocul sau mişcarea noastră liberă are o importanţă hotărîtoare pentru revelarea şi menţinerea darului de la început şi asigurarea celui de la sfîrşit. Viaţa pămîntească capătă astfel un rol pozitiv uriaş în concepţia sfîntului Maxim. Ea creează oarecum binele nostru veşnic. «Binele» din capetele ei se menţine, se arată sau se asigură prin «binele» de la mijloc. Propriu-zis, de-abia prin «mişcarea spre Dumnezeu» din viaţa pămîntească se revelează conţinutul adevărat al existenţei ca bine dăruit iniţial şi se asigură şi se creează conţinutul ei de la sfîrşit ca bine etern. Viaţa pămîntească dependentă de voia omului are cea mai decisivă importanţă. Importanţa pozitivă a mişcării pămînteşti, cînd e mişcare spre Dumnezeu, stă în aceea că de ea depinde binele nostru etern. (W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung*, în vol. *Grundfragen systematischer Theologie*, 1979, p. 387 urm.).

104. Aci existenţa eternă se numeşte existenţă adevărată, nume ce se dă de regulă lui Dumnezeu. Ea e deci pe de o parte împărtăşire de Dumnezeu, pe de alta, e ţinta spre care aspiră firea însăşi. Întrucît se primeşte de la Dumnezeu, de unde s-a primit şi existenţa, e ca un adaos (προστεθέν); dar întrucît firea însăşi îl duce pe om spre ea, în caz că foloseşte puterile ei în mod necontrar ei, ea nu e numai un adaos exterior, ci un rezultat comun al darului dumnezeiesc şi al firii umane.

Vedem iarăşi legătura dintre bine şi existenţă. Cine lucrează bine în viaţă se consolidează în existenţă, adică în eternitatea ei, dar întrucît prin bine ea obişnuieşte să se miste pururea spre Dumnezeu şi în jurul lui Dumnezeu, prin aceasta se împărtăşeşte din El veşnic de existenţa Lui. Dar mişcarea spre focarul veşniciei existenţei e mişcarea conformă firii sau raţiunii ei, care a primit tot de la Dumnezeu ca de la izvorul existenţei, odată cu aducerea ei în existenţă (τὸ εἶναι), impulsul spre El ca focarul veşniciei existente. Numai Cel ce a dat făpturii existenţa poate să-i dea şi eternitatea existenţei.

Raţiunea are în acest pasagiu două sensuri: pe de o parte ea e temelia firii, pe de alta, un organ de cunoaştere. Cel ce lucrează bine sau se mişcă spre Dumnezeu lucrează conform cu raţiunea în amîndouă aceste sensuri ale ei. Raţiunea ca temelie a firii strigă, cere să se lucreze conform ei. Raţiunea ca organ de cunoaştere e o putere a sufletului care vede încotro tinde să se miste firea şi aude strigarea prin care aceasta cere să fie condusă în direcţia conformă ei.

la sine sau de la altceva afară de Dumnezeu nimic la raţiunea existenţei ? [105] De aceea s-au învăţat ca mintea lor să cugete numai la Dumnezeu şi la virtuţile Lui şi să caute în chip necunoscut numai spre slava negrăită a fericirii Lui ; raţiunea să li se facă tălmăcitoare şi lăudătoare a celor înţelese şi să stabilească în chip drept modurile care o unesc cu acelea ; iar simţirea, înnobilată prin raţiune, cunoscînd chipurile diferitelor puteri şi lucruri din univers, să vestească pe cît e cu putinţă sufletului, raţiunile din lucruri. Astfel, cîrmuind prin minte şi raţiune înţelepţeşte sufletul ca pe o corabie, au străbătut cu tălpi neudate calea fluidă şi nestatornică a vieţii, care poartă pe om mereu în altă direcţie şi inundă simţirea [106].

14. *Tîlcuirea duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare.*

Poate aşa şi acel mare Moise, despărţind, sau, ca să zic mai bine, înlăturînd cu lovitura raţiunii atotputernice, al cărei simbol era poate toiagul, amăgirea celor sensibile, ca pe o mare, a oferit poporului ce se grăbea spre făgăduinţele dumnezeieşti pămîntul de dedesubt, întărit şi neclătinat. Prin aceasta a arătat că firea ce cade sub simţuri poate fi bine văzută şi cuprinsă de raţiunea dreaptă, şi uşor de călcat şi de străbătut de viaţa împodobită cu virtuţi, şi nici o primejdie nu se naşte pentru cei ce o străbat astfel din pornirea apelor despărţite ce se agită din amîndouă părţile şi care mai înainte o acopereau. Căci despărţirea ape-

105. Mişcarea spre El, ca spre propria cauză, nu mai poate merge îndărăt, căci aceasta ar însemna să se oprească din mişcare. Ea trebuie să meargă spre cauza sa ca spre ţinta finală, deci ca spre Cel ce are să-i dea veşnica existenţă. Corespunzător cu aceasta, mişcarea făpturii conştiente este ea însăşi o mişcare prin care se dezvoltă, prin care înaintează în mai multă existenţă. Dumnezeu a voit ca făptura să aibă şi ea o contribuţie la dobîndirea plusului etern şi infinit de existenţă din El. Făptura care s-ar mişca spre sine însăşi sau spre ceva mărginit nu ar înainta însă în existenţa eternă, căci sporul infinit în existenţă şi deci existenţa veşnică nu-i poate veni decît de la izvorul cel nemărginit al existenţei în toate gradele. Căci fiecare făptură are un sens sau o temelie specifică a existenţei. Dar plusul infinit şi etern nu le poate veni decît de la Dumnezeu, în Care sînt sensurile (λόγοι) tuturor făpturilor.

106. Mintea sfinţilor cugetă la Dumnezeu şi la virtuţile Lui şi intuieşte slava Lui. Însuşirile lui Dumnezeu sînt virtuţi, pentru că sînt expresii ale Binelui şi ale puterii Lui spirituale. Sfinţii cugetă la ele, pentru a le imita. Slava lui Dumnezeu e nedespărţită de ele. Căutînd spre slava Lui, ei înşişi se împărtăşesc de ea, prin virtuţile lor, prin care imită pe Dumnezeu.

Raţiunea are aci sensul organului de exprimare şi de lăudare a celor înţelese de minte ; dar ea are şi funcţia de a stabili modurile de comportare prin care omul îşi însuşeşte virtuţile lui Dumnezeu şi ajunge la împărtăşirea de slava Lui. Raţiunile din lucruri sînt scoase la iveală prin simţurile înnobilate sau purificate de raţiune. Raţiunile lucrurilor cunoscute cu ajutorul unei sensibilităţi purificate de pofte se manifestă în puterile şi lucrările din univers. În demersul lor nemijlocit simţurile le sesizează pe acestea. Numai raţiunea activînd prin simţuri distinge raţiunile concretizate în puteri şi în lucrări şi în lucrurile pe care le înfăptuieşte prin puteri şi lucrări, sau care lucrează prin acele puteri şi lucrări asupra altor lucruri şi asupra persoanelor. Sfîntul Maxim Mărturisitorul arată prin aceasta că mintea şi raţiunea nu sînt despărţite de sensibilitatea care nu există fără trup. Sensibilitatea care are ca organ trupul îşi dovedeşte astfel importanţa ei pozitivă, contrar origenismului şi explicării origeniste a textului sfîntului Grigorie de Nazianz, din acest mare capitol.

lor mării gîndite printr-o raţiune mai înaltă înseamnă desfacerea patimilor — ce se opun virtuţilor, prin lipsire şi prin covîrşire — din ţesătura ce le leagă între ele, desfacere pe care o pricinuieşte raţiunea cînd le loveşte din inimă şi nu le îngăduie să se unească între ele în cei ce înaintează cu sîrguinţă spre Dumnezeu [107].

15. *Tîlcuirea duhovnicească a urcării lui Moise pe munte.*

Tot astfel, urmînd lui Dumnezeu care-l chema şi ridicîndu-se peste toate cele de aici, a intrat în întunericul unde era Dumnezeu, adică în vieţuirea cea fără formă, nevăzută şi netrupească, cu mintea eliberată de orice legătură cu altceva afară de Dumnezeu [108]. Şi aflîndu-se în aceasta, pe cît era cu putinţă firii omeneşti să se învrednicească de ea, primeşte, ca pe o cunună vrednică de acea fericită urcare, cunoştinţa care depăşeşte (circumscrie) începutul (devenirea) timpului şi al firii, făcîndu-şi chip şi pildă a virtuţilor pe Dumnezeu însuşi. Şi modelîndu-se frumos după Acela, ca o scrisoare care păstrează imitaţia arhetipului, coboară de pe munte arătînd, însemnat pe faţa sa, şi celorlalţi semeni harul slavei de care s-a împărtăşit, oferindu-se şi înfăţişîndu-se cu îmbelşugare ca unul ce s-a întipărit de chipul dumnezeiesc [109]. Şi se arată

107. Sfîntul Maxim dă pe Moise ca exemplu al unui astfel de sfînt care desface prin raţiunea cunoscătoare, ca printr-un toiag, apele patimilor care leagă pe om de suprafaţa lucrurilor nestatornice, scoţînd la iveală terenul solid al raţiunilor lor constitutive prin care se poate înainta spre Dumnezeu, ca spre ţara făgăduinţei. Lucrurile sînt astfel de ape, cînd ne lipim de ele prin patimi, sau patimile se nasc ca nişte ape nestatornice, prin alipirea noastră de aceste lucruri. Cînd se face în noi arătată raţiunea, se descoperă în faţa ei şi terenul solid al raţiunilor lucrurilor sau chipul pur al lucrurilor, chiar prin simţurile stăpînite de raţiune.

Patimile se opun virtuţilor prin lipsire şi covîrşire, sau prin prăpăstiile şi umflările valurilor, adică prin lipsa de bărbăţie şi de speranţă, sau prin prea marea încredere în noi înşine, adică prin lipsa smereniei şi a cererii ajutorului lui Dumnezeu.

Patimile formează o astfel de mare curgătoare şi nesigură, cînd sînt întreţesute într-un tot care acoperă toată fiinţa noastră şi toată lumea văzută, cînd nu mai e în noi nici o forţă neaservită lor, şi în lumea văzută, nici o parcelă de puritate, nici o cărare de teren solid prin care să ne putem salva. De aceea, primul lucru pe care trebuie să-l facem este să deznodăm nodurile prin care sînt legate patimile întreolaltă, să le singularizăm. Patima singularizată slăbeşte. De exemplu, lăcomia neînţinută de desfrînare sau de mîndrie începe să slăbească.

108. Încă Aristotel a susţinut că orice lucru cunoscut dă o formă minţii. Dacă mintea se înalţă la contemplarea lui Dumnezeu cel nemărginit, părăsind legătura cu orice lucru definit, ea nu se mai modelează după nici un chip definit, ci trăieşte simplu sentimentul prezenţei infinite a lui Dumnezeu. Astfel, după sfîntul Maxim, întunericul divin are un caracter pozitiv, nu unul negativ, deşi e o vieţuire în nevăzut şi netulburată de simţirile trupului. O pildă de depăşire a formelor avem în comuniunea cu orice persoană.

109. Caracterul pozitiv al întunericului divin în care intră Moise (şi orice sfînt) îl arată sfîntul Maxim şi prin afirmarea că în acel întuneric, sau în acea stare fără formă a minţii, el primeşte cunoştinţa care depăşeşte timpul şi devenirea, sau uită de începutul firii şi nu mai are conştiinţa sfîrşitului ei. Tot o notă pozitivă a acestei stări este că în ea sufletul se întipăreşte, prin virtuţi, de Dumnezeu însuşi, aflîndu-se în intimă comuniune cu El. Aceasta o putem înţelege dacă ţinem seama de faptul că virtuţile sînt deprinderi contrare strîngerii egoiste în noi înşine; ele sînt îmbrăţişări generoase ale tuturor. Cine este mai prezent în toate şi mai susţinător al tuturor

făcînd aceasta, prin faptul că istoriseşte poporului despre cele ce a văzut şi a auzit şi că lasă în scris tainele lui Dumnezeu celor de după el ca pe o zestre dată de Dumnezeu.

16. *Tîlcuirea duhovnicească a conducerii lui Iisus, a trecerii Iordanului şi a celei de a doua tăieri-împrejur, săvîrşită de el cu cuţite de piatră.*

Iisus, urmaşul lui Moise — ca să trec peste multe din cele istorisite despre el, din pricina mulţimii lor —, care primeşte poporul, povăţuit în multe chipuri spre buna credincioşie în pustie, după sfîrşitul lui Moise în munte, îl curăţeşte prin chipul ciudat al tăierii împrejur cu cuţite de piatră şi îi trece pe toţi, neudaţi, prin Iordanul uscat, cu chivotul dumnezeiesc înainte, indică pe Cuvîntul-Mîntuitor anunţat prin el ca chip. Acesta, după sfîrşitul literei poruncilor din lege, ce s-a întîmplat pe înălţimea înţelegerilor, primeşte conducerea Israelului adevărat şi văzător-de-Dumnezeu, taie-împrejur toată întinăciunea sufletului şi trupului cu cuvîntul atotascuţit al credinţei în El, îl eliberează de toată ispitirea celor ce-l aţîţă la păcat şi îl trece peste firea curgătoare a timpului şi a celor în mişcare spre starea celor netrupeşti, avînd ridicată pe umerii virtuţilor cunoştinţa capabilă de tainele dumnezeieşti [110].

17. *Înţelesul duhovnicesc al Ierihonului şi al celor şapte înconjurări, al chivotului, al trîmbiţei şi al anatemei.*

Prăbuşind apoi prin şapte înconjurări şi tot atîtea trîmbiţări, împreunate cu strigarea tainică, cetatea Ierihonului, socotită ca fiind greu de cucerit, sau de necucerit, a indicat tainic pe Acelaşi Cuvînt al lui Dumnezeu ca biruitor al lumii şi desăvîrşitor al veacului prin minte şi raţiune, adică prin cunoştinţă şi virtuţi al căror tip erau chivotul şi trîmbiţele. Căci celor ce-I urmează Lui le arată veacul sensibil ca fiind uşor de cucerit şi de dărîmat şi neavînd între bunătăţile lui nimic în stare să facă plăcere iubitorilor de cele dumnezeieşti, fiind împreunat

decît Dumnezeu? În măsura în care nu ne mai strîngem în noi înşine, ci ne lărgim în Dumnezeu prin comuniunea cu El, adică în măsura în care nu ne mai îngustăm în forme definite, le îmbrăţişăm pe toate, după pilda lui Dumnezeu şi împreună cu El, adică dobîndim virtuţile. Se conciliază aci structurile iubirii cu infinitatea neîngustată de egoism în «forme» (Sf. Grigorie Palama, *Cuv. III triada post.*, Filoc. rom. VII, p. 340).

110. Cei ridicaţi la înălţimea cunoaşterii de Dumnezeu prin trăire se află într-o stare asemănătoare îngerilor netrupeşti. Dar nu în sensul că ar fi lepădat trupurile, ci în sensul că trăiesc în trup cu curăţia îngerilor. Căci cunoştinţa tainelor dumnezeieşti o poartă pe umerii virtuţilor, adică pe umerii deprinderilor curăţiei şi iubirii de Dumnezeu şi de semeni, care nu se pot dobîndi decît prin trup şi se înscriu în trup. Ei s-au ridicat peste curgerea timpului ca unii care nu mai trăiesc nestatornicia curgătoare a timpului, ci rămîn statornici în Dumnezeu şi în virtuţi în tot cursul timpului. Ei dobîndesc această stare în Cuvîntul făcut om fără de păcat.

cu moartea şi cu stricăciunea şi pricinuitor de mînie dumnezeiască [111]. Aceasta o arată Ahar, fiul lui Charmi, adică gîndul turbulent şi iubitor de materie, care, vrînd să-şi însuşească ceva din cele supuse simţurilor, îşi atrage, potrivit hotărîrii dumnezeieşti, acea moarte îngrozitoare pe care o pricinuieşte raţiunea, sufocînd în adîncul conştiinţei rele pe cel vrednic de o astfel de pedeapsă [112].

18. *Înţelesul duhovnicesc al Tirului şi al regelui lui şi al cuceririi lui.*

Apoi iarăşi se scrie : «În vremea aceea a cucerit Asorul şi a omorît pe regele lui cu sabia şi a nimicit în ea toată suflarea ; şi ea era mai înainte stăpînitoarea tuturor ţărilor» (Ios., 11, 10). Prin aceasta s-au indicat tainele al căror chip l-au arătat aceste cuvinte. Căci adevăratul Mîntuitor al nostru, Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, biruitorul puterilor celor rele şi împărţitorul vrednicilor harului, a biruit în vremea întrupării Sale prin cruce păcatul şi pe regele său, diavolul (căci odinioară stăpînea păcatul, împărăţind peste toţi). Prin aceasta a omorît cu cuvîntul puterii Lui şi a nimicit toată suflarea păcatului, adică patimile cele din noi şi gîndurile urîte şi rele legate de ele, ca păcatul, în cei ce sînt ai lui Hristos şi vieţuiesc după Hristos, să nu mai aibă nimic care să se mişte şi să trăiască asemenea unuia care trăieşte numai prin suflare [113].

19. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu*» (Ps. 18, 1).

Tot aşa David, cel după ei în timp, dar ca ei în duh, — ca să trec peste Judecătorii care au în viaţa lor multe taine — a auzit «cerurile povestind slava lui Dumnezeu şi tăria vestind facerea mîinilor Lui» (minunat lucru, avînd în vedere că în ele Făcătorul n-a pus suflet). Prin aceasta a primit în auzul minţii raţiunile (cuvintele) cunoştinţei de Dumnezeu (teologiei) de la cele neînsufleţite şi a învăţat, pe cît era cu

111. Iisus Hristos şi oricine urmează Lui biruieşte lumea, îi pune capăt, o duce la sfîrşit, dar totodată o împlineşte, o ridică la alt plan, împlinind aspiraţiile ei adevărate, ducînd-o prin cunoştere şi virtute la ţinta superioară pentru care a fost făcută, la sensul ei ce se descoperă deplin în Dumnezu, la actualizarea deplină a potenţelor ei prin Dumnezeu. Rolul acordat de sfîntul Maxim virtuţii arată din nou importanţa ce o recunoaşte trupului. Dar prin alternarea raţiunii cu virtutea, sfîntul Maxim arată totodată că raţiunea umană implică în ea puterea modelatoare a trupului. Ierihonul e pe de o parte dărîmat, pe de alta, cucerit şi rezidit în altă formă. Dacă veacul sensibil e identificat cu alterarea şi cu moartea, el trebuie biruit şi părăsit. Dar dacă el implică şi eforturile pentru virtute şi pentru cunoaştere, el e împlinit în aspiraţiile lui esenţiale, fiind depăşit în aspectul lui coruptibil şi muritor. Alipirea de aspectul coruptibil şi muritor fiind una cu plăcerea, aceasta trebuie biruită.

112. Ios. 7, 24—25. Ahar e ucis cu pietre într-o vale. Valea aceasta, care la sfîntul Maxim înseamnă adîncul conştiinţei chinuitoare, e asemenea unui abis fără fund şi fără ieşire pentru cel ce a păcătuit. El e lovit acolo ca de nişte pietre, de fel de fel de gînduri mustrătoare, de raţionamente drepte.

113. Sufletul fără har e mort.

putință oamenilor, din operă, modurile providenței și ale judecății, deși n-a ajuns la rațiunile multiple în care se ramifică în parte conducerea universului [114].

20. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Tatăl meu și maica mea m-au părăsit*» (Ps. 26, 10).

Spunînd iarăși: «Tatăl meu și maica mea m-au părăsit, dar Domnul m-a luat», socotesc că a arătat în chip ascuns că celor ce doresc cele nestricăcioase le este necesară lepădarea și fuga de legea nașterii și a coruperii ce ține de firea trupului din pricina căderii, potrivit căreia ne naștem și ne constituim toți, și de lucrarea simțurilor care ne alăptează ca o maică. Prin această dorință lumea văzută e părăsită și părăsește, iar Domnul a primit și primește; și înfiind prin legea duhovnicească a iubirii pe cei vrednici, și El Însuși fiind adoptat ca Tată de cei vrednici, Se dă, prin virtute și cunoștință, întreg pe Sine lor întregi, făcîndu-i, după asemănare, ca Cel bun.

Sau poate prin tată și maică se indică legea scrisă și slujirea trupească din ea, după a căror retragere răsare lumina legii duhovnicești în inimile celor vrednici și se dăruiește libertatea de robia cea după trup [115].

21. *Înțelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peștera din Horeb.*

La fel se întîmplă cu Ilie cel prea înțelept, după focul acela, după cutremur, după vîntul cel mare și puternic ce despica munții, care soco-

114. Sfîntul Maxim ne spune, în secțiunea 10, ce înțelege prin cunoașterea lui Dumnezeu, a proniei și a judecății Lui: prima o dobîndim prin luarea în considerare a substanței lucrurilor; a doua, prin căutarea la mișcarea unitară a universului și a treia, prin privirea distincției lucrurilor. Substanța lucrurilor ne face cunoscut pe Dumnezeu Creatorul, mișcarea unitară și distincția lucrurilor, modurile în care Dumnezeu conduce lucrurile și le menține distincte. Dar nimeni nu a ajuns la cunoașterea tuturor rațiunilor mișcării unitare a lucrurilor menținute și produse în mod distinct. Acesta e un proces continuu și, în același timp, mereu înnoit. Dumnezeu urmărește prin aceasta pe de o parte un unic scop cu universul, pe de alta, nenumărate scopuri cu fiecare lucru în parte. Toate povestesc o unică slavă a lui Dumnezeu, dar reflectîndu-se în multiplicitatea lor și sporindu-și arătarea pe măsura dezvoltării universului. Universul se dovedește iarăși avînd scopul pozitiv de a manifesta prin el, tot mai vădit, slava lui Dumnezeu. Aceasta e «trecerea» de la el la Dumnezeu.

115. Legea (νόμος) nașterii și coruperii e ca un fel de tată, iar sensibilitatea (αἴσθησις), care alăptează pe cei astfel născuți, e ca un fel de mamă. Acest tată și această mamă trebuie părăsiți, în sensul unei detașări interioare de ele, nu în sensul desprinderii ontologice din ele. Nimeni nu poate ieși din starea de corupere, dar o poate slăbi și-i poate închide drumul la suflet, prin eliberarea de patimi. Lumea e părăsită de cei în care cresc dorințele după cele nestricăcioase; și ea însăși îi părăsește. Pe aceștia îi înfiază Domnul dîndu-le puterea să viețuiască prin legea dumnezeiască a iubirii mai presus de nașterea, coruperea și moartea trupească. Și ei înșiși Îl adoptă pe Domnul ca Tată. Căci Domnul însuși Se dăruiește acestora. Dar Se dăruiește prin virtute și cunoștință, prin cele două trepte ale lucrării Lui și a celui ce crede în El. El însuși Se imprimă în ei ca Tată sau îi primește în Sine ca fii. Locul plăcerii sensibile pentru cele văzute îl ia iubirea pentru Dumnezeu, iar locul legii nașterii și coruperii materiale o ia legea nașterii duhovnicești și a înnoirii continue, care biruiește timpul.

tesc că sînt rîvna, discernămîntul şi credinţa hotărîtă şi plină de certitudine. Căci discernămîntul, scuturînd prin virtute ca printr-un cutremur deprinderea învîrtoşată prin patimile ce se ţin lanţ, scoate din păcătoşenie ; rîvna, aprinzînd ca un foc pe cei ce o au, îi convinge să miște cu ardoarea duhului pe cei fără dreapta credinţă ; în sfîrşit, credinţa, ca un vînt puternic, împingînd, pentru slava lui Dumnezeu, pe cei nepătimitori la dărîmarea întăriturilor, prin puterea doveditoare a minunilor, face pe omul cu adevărat credincios mijlocitor al apei cunoscătoare şi al focului îndumnezeitor şi, potolind prin cea dintîi setea cunoştinţei, iar prin cel de al doilea făcîndu-L pe Dumnezeu îndurat şi apropiat celor ce aduc jertfă şi omorînd gîndurile şi dracii, învăţători ai răutăţii şi ai mincinoasei înţelepciuni, îi eliberează de robia patimilor pe cei ţinuţi de ele [116]. După toate acestea, simţind murmurul adierii line în care era Dumnezeu, a cunoscut tainic, atît în cuvîntul rostit cît şi în modurile şi moravurile vieţii, starea dumnezeiască, netulburată, paşnică şi cu totul nematerială, simplă şi liberă de orice formă şi chip, care nu poate fi numită sau arătată [117]. Şi izbit de măreţia şi rănit de frumuseţea acesteia, şi întrucît doreşte mai degrabă să fie cu ea decît să o rîvnească numai, adică să fie pe de-a-ntregul cu adevărul decît să se lupte pentru adevăr, şi judecă lucru cu mult mai de preţ să nu vadă şi să nu cunoască nimic ce împiedică pe om să cunoască pe Dumnezeu, Care e în întregime

116. Toate cele trei : credinţa, «rîvna», discernămîntul sînt dovada stării de nepătimire la care a ajuns cineva, sau mijloacele prin care ajunge la această stare şi ajută şi pe alţii să iasă de sub robia patimilor. În III Regi, 19, 11—12, aceasta este ordinea. În credinţă e o putere ; discernămîntul (dreapta socoteală) e nu numai o dreaptă judecată a faptelor şi a stărilor morale sau imorale, ci şi o putere de a alege ce trebuie făcut de fiecare dată, deci o mai mare putere ; rîvna e o şi mai mare putere. Dar sfîntul Maxim le înfăţişează într-o altă ordine, mai bine zis în două alte ordini, pentru că ele coexistă. Căci există nu numai o credinţă iniţială, ci şi una interioară dreptei socoteli şi virtuţi, care e mai puternică decît cea iniţială. La fel e cu rîvna. Apoi există o dreaptă socoteală anterioară şi una posterioară. Sfîntul Maxim are în vedere un anumit înţeles al celor trei cînd le dă în ordinea următoare : discernămîntul e propriu celor ce s-au ridicat la starea de virtute, care prin virtute rupe ca un cutremur înlănţuirea patimilor din ei şi îi ajută şi pe alţii la aceasta ; el îi aprinde ca un foc spre rîvnă, să îndemne şi pe alţii să facă aceasta ; credinţa e puterea prin care cei ajunşi la nepătimire dărîmă ca printr-un vînt întăriturile ce se ridică împotriva lui Dumnezeu şi-i face, pe cei ce o au, mijlocitori ai apei cunoştinţei şi ai focului îndumnezeitor pentru cei însetaţi de această apă şi pentru cei ce aduc jertfă, eliberîndu-i pe aceştia de falsa înţelepciune şi de patimi.

Descrierea aceasta îi arată pe cei ajunşi la virtute, sau la nepătimire, nu indiferenţi şi pasivi în sens origenist, ci plini de putere şi activi.

117. De-abia după aceste stări de nepătimire urmează starea dumnezeiască netulburată de senzaţiile trupului, liberată de orice formă şi chip, pentru că nu mai e preocupată de obiecte definite ; e o stare indescriptibilă, o experienţă a indefinitei prezenţe a lui Dumnezeu care se imprimă ca o stare indefinită în cel ce o are. Starea aceasta mai înaltă pe care o poate atinge omul în urcuşul duhovnicesc e comparată aci cu murmurul adierii line, în care a simţit proorocul Ilie pe Dumnezeu. Ea e, după sfîntul Maxim, starea lină şi simplă lipsită de orice determinare conceptuală sau afectivă (εἶδος), de orice imagine (σχῆμα), pentru că e a omului ridicat peste patimi şi chiar peste cunoaştere.

totul în toate, încă fiind în trup, e ajutat să fie în unire cu El [118]. Deci străbate în carul dumnezeiesc al virtuților materia, ca pe un acoperământ, pe calea trecerii curate a minții spre cele inteligibile, și nourul trupului care întunecă prin patimile lui partea conducătoare a sufletului, pentru ca să se facă și ea părtașă bunătăților negrăite pe care le-a dorit, pe cît e cu putință celui ce e încă în trupul cel supus stricăciunii, și să ne fie și nouă adeverire sigură despre cele făgăduite. Căci aceasta i-a dat-o și Dumnezeu : a înțelege strigînd fără grai, prin cele întîmplate tainic cu el, că mai folositor decît oricare alt bun este a fi numai cu Dumnezeu prin pace [119].

22. Înțelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie (IV Regi, 6, 15 urm.).

La fel s-a întîmplat cu Elisei, ucenicul și moștenitorul duhului lui Ilie, cînd n-a mai avut simțirea stăpînită, prin lucrare, de nălucirile materiale, ca una ce era străbătută de harurile Duhului prin minte și vedea prin altă lucrare a ochilor — și dăruia și slugii să vadă — puterile dumnezeiești opuse celor rele, stînd în jurul lui [120]. Atunci a fost învățat și a

118. Iar aceasta e experiența adevărului, căci e o experiență a Celui în care se află ca în plenitudinea supremă originea și temelia tuturor. Cine a ajuns la această stare nu mai vrea să piardă experiența plenitudinii, coborînd la preocuparea de un obiect singular și definit. Aceasta nu înseamnă că este indiferent la toate, ci că le are și le iubește pe toate în Dumnezeu. Nu mai vrea să aibă și să iubească un obiect singular, în starea lui de separație, ci în unirea lui cu toate în Dumnezeu ; cunoscînd pe Dumnezeu îl cunoaște ca pe Totul în toate. «Totul», întrucît nu e nimic în vreun lucru, care să nu fie al lui Dumnezeu. «În toate», căci nu într-un obiect separat experiază prezența lui Dumnezeu, ci în legătura Lui cu toate. Pe fiecare îl vede legat de toate și în această legătură cu toate el vede numai pe Dumnezeu. El are această experiență încă fiind în trup. Căci nici trupul lui nu e rupt din legătura cu toate. Gîndirea antiorigenistă a sfîntului Maxim se exprimă și în aceasta. Lumea sensibilă are și ea în sine pe Dumnezeu. Astfel, adevărul integral e produs și de om.

119. Virtuțile se manifestă prin trup. Iar ele sînt în progres continuu. Înaintîndu-se în virtute, se înaintează spre Dumnezeu. Dar sfîntul Maxim spune și direct că se poate înainta spre Dumnezeu în trup cînd declară, pe de o parte, că de această unire se face părtaș cel credincios cît timp se află încă în trupul coruptibil, pe de alta, că nu trupul ca atare, ci patimile lui întunecă vederea lui Dumnezeu de către partea conducătoare a sufletului. În acord cu aceasta se poate spune că nici materia nu e ca atare o piedică în calea vederii lui Dumnezeu, ci îngroșarea ei prin atitudinea pătimașă a omului față de ea. Astfel, trecerea minții prin materie la Dumnezeu, ca printr-un val, poate fi considerată ca o străbatere a vederii ei prin materia devenită transparentă pentru mintea curățită de patimi. A fi cu Dumnezeu «prin pace» înseamnă deci a fi cu Dumnezeu datorită unei stări netulburate de pasiuni.

120. Nu chipurile reale sau curate ale lucrurilor materiale împiedică sufletul să străbată la cunoștința de Dumnezeu, ci nălucirile lor, sau încărcarea lor cu produsele unei imaginații excitate de pofte. Sensibilitatea aflată în această stare e stăpînită pe de o parte de aceste năluciri, pe de alta le produce activ. E imposibil de distins între pasivitatea și activitatea ei cînd sensibilitatea e eliberată de această imaginație. Ea nu e scoasă din orice rol, ci e penetrată de harurile Duhului prin mijlocirea minții sau a înțelegerii care cunoaște cele mai presus de simțire și se află în contact cu ele. Atunci e pusă în mișcare o altă lucrare a ochilor sau a sensibilității, prin care vede puterile dumnezeiești ce stau în jurul sufletului, opuse puterilor rele. Sensibilitatea poate fi deci organul a două lucrări : a uneia influențate de puterile lumii inteligibile, sesizate de minte, și a alteia influențate de puterile rele care stimulează direct lucrarea

învățat că e mai tare puterea decît slăbiciunea, adică e mai mult sufletul în jurul căruia își au tabăra oștile îngerilor înconjurîndu-l ca pe un chip împărătesc, decît trupul, în jurul căruia duhurile răutății întind curse minții străvăzătoare [121].

23. *Înțelesul duhovnicesc al Anei și al lui Samuel.*

La fel s-a întîmplat cu fericita Ana, maica marelui Samuel, care — fiind stearpă și fără copii și cerînd de la Dumnezeu un rod al pîntecului și făgăduind cu căldură, prin stăruință în templu, să redea și să redăruiască rodul ce i se va da lui Dumnezeu, Care i-l va da și dărui — ne-a învățat tainic că tot sufletul devenit sterp de plăcerile trupești de dragul celei referitoare la Dumnezeu are nevoie de sămînța virtuții, ca zămislind din aceasta și născînd rațiunea ascultătoare de Dumnezeu, capabilă să vadă cu mintea printr-o cunoaștere superioară cele ce vor fi, să o poată aduce lui Dumnezeu, prin stăruință evlavioasă în contemplație, ca pe o mare și cinstită datorie, socotind că n-are nimic propriu. Prin aceasta arăta pe Dumnezeu ca pe singurul dătător și primitor, precum zice undeva legea : «Darurile mele, bunurile mele, roadele mele, luați seama să le aduceți mie» (Deut., 28, 1). Pentru că de la El și la El începe și sfîrșește tot binele. Căci rațiunea lui Dumnezeu obișnuiește, în cei în care se ivește, să oprească mișcările trupului și să rețină sufletul din pornirea față de ele și să-l umple de toată cunoștința adevărată [122].

---

simțurilor și care atrage mintea la o funcție inferioară, subordonată senzațiilor. Sfîntul Grigorie Palama va vorbi mai tîrziu de vederea luminii taborice printr-o lucrare mai presus de fire a ochilor. E vorba de aceeași transfigurare a materiei și a trupului, care e altceva decît lepădarea lor origenistă.

121. Puterile dumnezeiești care stau în jurul sufletului și pe care le sesizează mintea nesubordonată senzațiilor de plăcere sînt, după sfîntul Maxim, oștile îngerești, iar puterile rele sînt duhurile răutății. Primele stau în jurul sufletului, ca în jurul chipului împăratului, sau al lui Dumnezeu; ultimele stau în jurul trupului care e mai slab și asupra căruia pot înrîuri mai ușor. Prin trup ele pot înrîuri însă și asupra minții atrăgînd-o în slujba senzațiilor de plăcere ale trupului. Căci mintea revărsată în plăceri trupești, animată de pofte, ușor poate fi prinsă în cursă de duhurile rele ce stau în jurul trupului și lucrează împotriva lui.

122. Nu ajunge ca un suflet să se golească de plăcerile trupești, pentru ca să se umple de plăcerea referitoare la Dumnezeu. Trebuie ca semințele virtuții să rodească în el rațiunea ascultătoare de Dumnezeu. Virtutea sporește în suflet rațiunea adevărată, precum la rîndul ei o rațiune înțelegătoare rodește virtutea. Sămînța virtuții e rațiunea; de aceea rodul virtuții e o rațiune dezvoltată. Aproape că nu se poate deosebi între rațiune și virtute. Virtutea e rațiunea pusă în practică, rațiunea dusă la scopul ei. Această rațiune adevărată fiind un dar al lui Dumnezeu, trebuie închinată lui Dumnezeu după ce e dezvoltată prin contribuția umană. Dar încă înainte de a fi rodit în virtute, adică de cînd a început să rodească virtutea, cunoscînd de mai înainte rodul ei, rațiunea trebuie să-l făgăduiască lui Dumnezeu. Adică să rodească virtutea cu gîndul de a o dărui lui Dumnezeu. Sufletul depășește în felul acesta lucrarea sa practică procurătoare de virtute, printr-o înălțare prin contemplație la Dumnezeu. Însuși acest fapt dă rațiunii începătoare puterea de a rodi virtutea, sau de a opri mișcările poftitoare ale trupului și consimțirea sufletului cu ele. Aceasta, pentru că îl umple chiar de cunoașterea adevărată. Rațiunea rodită de Rațiunea divină e totodată cuvîntul nostru mișcat de Cuvîntul lui Dumnezeu.

24. *Înțelesul duhovnicesc al celui ce afurisește casa necurată.* (Lev., 14, 28).

Auzind de preotul care, după dispoziția legii, intră în casa în oarecare fel necurată și o afurisește pe ea și hotărăște cele de trebuință spre curățire celor ce o au, socotesc că se vorbește de rațiunea (cuvîntul)-preot care intră ca o lumină preacurată în suflet și dezvăluie voile și gîndurile necurate împreună cu faptele vinovate și arată cu înțelepciune modurile convertirii și ale curățirii [123]. Lucrul acesta, socotesc, l-a arătat mai limpede cea care l-a primit pe marele prooroc Ilie, zicînd : «Omule al lui Dumnezeu, ai intrat la mine să-mi aduci aminte de păcatele mele ?» (III Regi, 17, 10).

25. *Înțelesul duhovnicesc al sfîntului Ilie și al văduvei din Sarepta* (III Regi, 17, 8 urm.).

Căci tot sufletul văduvit de bunătăți și pustiit de virtute și de cunoștința lui Dumnezeu, cînd primește rațiunea (cuvîntul) dumnezeiască și cunoscătoare, aducîndu-și aminte de păcatele lui învață cum să hrănească cu pîinile virtuților rațiunea hrănitoare, să adape cu dogmele adevărului izvorul vieții și să pună mai presus chiar decît firea slujirea aceluia [124]. Prin aceasta vasul-trup se va face gata de făptuire spre virtuți și ulciorul-minte va izvorî necontenit contemplația care păstrează lumina cunoștinței [125]. Iar gîndul natural, ca fiul văduvei, lepădînd viața

123. Termenul grec λόγος înseamnă atît rațiunea adevărată, cît și cuvîntul care o exprimă. Atît ca rațiune cît și ca cuvînt intră în sufletul care a lăsat să apară în el porniri și gînduri necurate, ca izvoare de fapte vinovate. În același timp el arată acestui suflet modurile întoarcerii la o viață de puritate. Genul masculin al rațiunii și cuvîntului (λόγος) și genul feminin al sufletului (ψυχή) permit sfîntului Maxim să atribuie rațiunii și cuvîntului un rol de preot, iar sufletului, rol de casă.

124. Tot genul masculin al termenului λόγος (rațiune) și genul feminin al termenului ψυχή (suflet) permit sfîntului Maxim să compare rațiunea cu bărbatul și sufletul, cu femeia. Sufletul lipsit de fapte bune, de virtuți și de cunoștința de Dumnezeu e ca o femeie văduvă, care le rodește pe acelea cînd primește în ea rațiunea dumnezeiască. Sufletul însuși, care rodește virtuțile datorită rațiunii, hrănește cu ele rațiunea ca cu niște pîini, o adapă cu dogmele adevărului, punînd mai presus decît firea, sau decît instinctele vieții, slujirea rațiunii care îi deschide calea spre viața eternă.

125. Mai precis, sufletul sau femeia oferă rațiunii trupul propriu ca pe un vas cu apă spre zămislirea și rodirea virtuților, și mintea, ca pe un ulcior care va izvorî continuu contemplația ca pe un untdelemn care păstrează lumina cunoștinței. Aci sfîntul Maxim vede mintea ca un component al sufletului, care se umple de lumina din virtuțile rodite de suflet prin trup. Acțiunea rațiunii drepte face și mintea să izvorască continuu contemplația. Pe de o parte, rațiunea ca bărbat produce această rodire a virtuților și a contemplației, pe de alta, sufletul ca femeie le oferă pe acestea rațiunii ca bărbat. Sufletul e fecund în sens bun cînd slujește rațiunii, rațiunea e fermă în îndrumarea și buna inspirare a sufletului.

pătimașă de mai înainte, se va învrednici să se facă părtaș de viața dumnezeiască și adevărată, dată de rațiune [126].

26. *Înțelesul duhovnicesc al schimbării la față a Domnului.*

După aceștia, la fel s-a întîmplat unora dintre ucenicii lui Hristos, cărora li s-a dat să se urce și să se înalțe cu El în Muntele Arătării Lui pentru grija de virtute [127]. Aceștia, văzîndu-L schimbat la față și neapropiat din pricina luminii feței și fiind izbiți de strălucirea veșmintelor și cunoscînd din cinstea ce I-o dădeau Moise și Ilie, împreună prezenți de o parte și de alta, că a devenit mai vrednic de închinare, s-au mutat de la trup la duh, înainte de a lepăda viața în trup. Aceasta li s-a întîmplat prin schimbarea lucrărilor simțurilor, pe care o pricinuia în ei Duhul, înlăturînd acoperămintele patimilor de pe puterea înțelegătoare [128]. Prin aceasta curățindu-li-se simțurile sufletului și trupului, sînt învățați să cunoască rațiunile duhovnicești ale tainelor arătate lor. Sînt învățați tainic că lumina atotcovîrșitoare a feței ce strălucea în raze, încît depășea toată lucrarea ochilor, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos celei mai presus de minte, simțire, ființă și cunoștință. Prin aceasta de la cunoștința că El nu are chip, nici frumusețe, și că trup S-a făcut Cuvîntul, sînt conduși la Cel ce e mai frumos decît fiii oamenilor și la cunoștința că era la început și era la Dumnezeu și era Dumnezeu ; și prin negația teologică care-L laudă ca pe Cel cu totul de toți necuprins, sînt ridicați prin cunoașterea tainei la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl,

126. Totuși comparația rațiunii drepte cu bărbatul și a sufletului cu femeia nu e dusă pînă la capăt. Căci sufletul rodește și fără rațiunea cea dreaptă. Rodește printr-o rațiune strîmbă un gînd natural, sau un gînd îndreptat numai spre lumea aceasta. El e fiul văduvei din Sarepta. Dar evident că văduva nu l-a conceput ca văduvă. Acest gînd nu dispare deplin prin venirea rațiunii luminate de rațiunea dumnezeiască, ci leapădă pofta sau viața pătimașă, sau impuritatea lui, și se face părtaș de viața dumnezeiască, adică vine la o viață de puritate.

127. Cultivarea virtuților e prima treaptă a urcușului duhovnicesc spre Dumnezeu. Pentru că virtutea eliberează firea din închisoarea egoistă a patimilor și o deschide activ prin bunătatea sau generozitatea ei, spre realitatea adevărată a semenilor și a lui Dumnezeu. Prin virtute, ființa noastră urcă spre Muntele Arătării lui Dumnezeu cel transcendent, Care toate le umple de lumină sau pe toate le explică.

128. Lumina cerească arătată pe fața umană a lui Hristos a transfigurat-o pe aceasta dar n-a suprimat-o. Această lumină, ca și aceea care țîșnea prin trupul Lui, a umplut de strălucire și veșmintele sau cuvintele Scripturii și creația de care se folosește ființa umană, nesuprimînd-o nici pe ea. Lumina aceasta se arată că e dumnezeiască prin poziția ei centrală sau prin rolul ei de izvor față de lumina în care s-au arătat Moise și Ilie, fapt experiat de aceștia prin orientarea lor închinătoare spre Iisus ca centru. Vederea acestei transcendențe nu se înfăptuia prin lucrările naturale ale simțurilor, ci prin imprimarea lor de către Duhul dumnezeiesc lucrător în ele. Această transfigurare a lucrărilor prin lucrarea Duhului nu le mai dădea posibilitatea să se îndulcească exclusiv trupește de suprafața materială a lucrurilor, dînd naștere patimilor care întunecă înțelegerea adîncimii spirituale a lor. Aceasta a adus mutarea lor de la viața dominată de pornirile trupului, la cea dominată de Duh deși ei se aflau încă în trup. Sfîntul Maxim respinge prin aceasta din nou origenismul, care nu recunoaște nici o posibilitate de transfigurare a trupului prin Duh.

plin de har şi de adevăr [129]. De asemenea, cunosc că veşmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi şi înţelese fără nici un subînţeles enigmatic şi umbră simbolică şi le-au dezvăluit raţiunea aflătoare în ele şi acoperită de ele, întrucît ei au ajuns la cunoştinţa netedă şi dreaptă de Dumnezeu şi s-au eliberat de împătimirea faţă de lume şi de trup [130]; sau (un simbol) al creaţiunii înseşi care, după înlăturarea înţelesului întinat ce părea înainte că se descoperă simţirii celor amăgiţi şi legaţi numai de ea, vesteşte prin felurimea înţeleaptă a diferitelor forme care o alcătuiesc şi o descoperă, asemenea unui veşmînt, demnitatea Celui ce poartă puterea Raţiunii creatoare [131]. Căci amîndouă acestea sînt văzute acum ca adaptate Raţiunii, deoarece, prin amîndouă S-a şi descoperit pentru noi ca printr-un văl, spre a nu îndrăzni să ne atingem de cele necuprinse cu nevrednicie, prin graiul Scripturii ca Cuvînt, iar prin creaţiune ca Ziditor şi Meşter [132]. De aceea cel ce vrea să călătorească drept şi fără greşeală

129. Prin simţurile purificate de lucrarea Duhului prezentă în ele, nedominate de pasiuni, cei trei apostoli cunosc raţiunile duhovniceşti a tot ce li se arată pe Tabor. Ei cunosc că lumina de pe faţa lui Hristos, văzută cu o altă lucrare a ochilor decît cea pur naturală, este un simbol al dumnezeirii lui Hristos, Care, în Sine este mai presus de înţelegere, de simţire, de substanţă, de cunoştinţă în general. Sînt ridicaţi de la chipul Lui uman fără frumuseţe, sau de la cunoştinţa că Cuvîntul S-a făcut trup, la cunoaşterea Cuvîntului dumnezeiesc neacoperit de lipsa de frumuseţe a chipului uman, ci mai frumos în Sine decît toţi fiii oamenilor, la cunoştinţa Celui ce era la început, a Celui ce era la Dumnezeu şi Dumnezeu.

Vederea lui Dumnezeu e şi un act al naturii restabilite. De altfel, natura restabilită e tocmai natura în care lucrează Duhul, natura mutată «de la trup la duh». Mai tîrziu, călugărul catolic Varlaam va socoti că sfîntul Maxim, numind lumina taborică «simbol», a voit să spună că era ceva inconsistent, care cînd e, cînd nu e. Sfîntul Grigorie Palamas îi va răspunde că sfîntul Maxim foloseşte aci cuvîntul «simbol» pentru un lucru nu în sensul că acel lucru nu există real, ci în sensul că e o treaptă în care se arată o alta şi mai înaltă. Lumina de pe Tabor, oricît de covîrşitoare este, e numai o coborîre spre noi a dumnezeirii mai presus de orice minte, simţire, cunoştinţă şi fiinţă (*op. cit.*, p. 77). Vederea luminii taborice este pe de altă parte o formă a teologiei apofatice care cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire, fără să poată exprima această cunoaştere în concepte şi în cuvinte omeneşti.

130. Ajunşi la starea aceasta, ei mai înţeleg că veşmintele înălbite ale lui Hristos sînt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, devenite transparente, limpezi. Veşmintele înălbite sînt un simbol al cuvintelor, dar cuvintele însele nu mai au nimic enigmatic şi nestrăveziu în ele. Veşmintele devenite albe sînt cuvintele în care a fost exprimat, sau prin care S-a manifestat acoperit în Vechiul Testament şi care acum, odată cu iradierea dumnezeirii prin trupul şi prin veşmintele Lui, arată clar dumnezeirea Lui. Raţiunea cuprinsă de ele sau acoperită, pe care ele o descoperă acum deplin, este însăşi Raţiunea divină sau Cuvîntul dumnezeiesc. Ei văd descoperit Raţiunea divină prin aceste cuvinte, pentru că nu se mai opresc la înţelesurile lor lumeşti sau trupeşti, întrucît nu mai sînt ataşaţi lumii şi trupului.

131. De asemenea, înţeleg veşmintele înălbite ale lui Hristos ca un simbol al formelor creaţiunii care au devenit şi ele transparente şi capabile să arate celor ce s-au eliberat de înţelesurile întinate şi amăgitoare, pe care le culegeau din aceste forme cei ce le primeau numai prin simţuri, pe Cel ce este Raţiunea creatoare şi cu adevărat explicatoare a lor, sau pe Cuvîntul ce le grăieşte prin ele.

132. Atît cuvintele Scripturii, cît şi formele creaţiunii, pe de o parte acoperă, pe de alta, descoperă Raţiunea lor supremă sau creatoare. O acoperă pentru cei ce caută să se apropie cu nevrednicie de cele dumnezeieşti şi o descoperă celor curăţiţi de patimile care îngustează şi strîmbă aspectele lucrurilor. Acestora cuvintele

spre Dumnezeu are nevoie în chip necesar de amîndouă, de cunoştinţa Scripturii în duh şi de contemplaţia naturală a lucrurilor după duh, ca cel ce doreşte să devină iubitor desăvîrşit al desăvîrşitei înţelepciuni să poată dovedi că amîndouă legile, cea naturală şi cea scrisă, sînt de cinste egală şi învaţă aceleaşi lucruri şi nici una nu are mai mult sau mai puţin decît cealaltă [133].

27. Înţelesul duhovnicesc al legii naturale şi scrise şi al convergenţei lor reciproce.

Socotesc că cea dintîi, conformîndu-se mereu, la fel şi cît se poate de mult, raţiunii, prin aspectele naturale ale ei înfăţişează ţesătura armonioasă a universului ca pe o carte ce are, drept litere şi silabe, corpurile deosebite şi îngroşate prin întîlnirea multor calităţi, care sînt cele

Scripturii îl descoperă pe Dumnezeu sau Raţiunea supremă a lor ca cuvînt, sau ca ultimul izvor de cuvinte; iar creaţiunea, ca Creator şi Meşter suprem, dar şi ca Cuvînt ce grăieşte creînd şi lucrînd. Cuvintele Scripturii şi creaţiunii sînt adaptate Raţiunii divine nu numai întrucît prin ele se poate descoperi, ci şi întrucît se poate acoperi; dar întrucît se poate acoperi nu total, ci paradoxal, întrucît acoperindu-se prin ele se descoperă şi descoperindu-se se acoperă. E aşa cum veşmîntul făcut pentru corpul omenesc îl şi acoperă, dar îl şi descoperă, îl descoperă acoperindu-l. În aceasta stă catafatismul şi apofatismul simultan al cunoaşterii lui Dumnezeu.

În cuvintele Scripturii, Raţiunea divină se descoperă acoperit, sau se acoperă descoperindu-se ca Raţiune exprimată direct sau ca Cuvînt. Cuvintele Scripturii nu mai cuprind nişte raţiuni pe care are să le descopere şi să le formuleze ca cuvinte omul, cum cuprind lucrurile prin existenţa lor, ci raţiuni formulate şi grăite «uman», deci descoperă o Raţiune asemenea celei umane dar mai presus de ea, care cugetă şi grăieşte. Descoperă pe Dumnezeu ca Stăpînitorul şi, în acest sens, ca Cuvîntul deci şi ca Purtătorul Raţiunii care se potriveşte înţelesurilor cuvintelor ce le pot exprima. Lucrurile existente nu arată pe Dumnezeu ca Cel ce a grăit direct, ci ca Cel ce a grăit şi grăieşte lucrînd. Lumea văzută e creată de Dumnezeu, nu e dintr-o materie de sine existentă, ca la Platon. Şi prin lucruri S-a descoperit Dumnezeu, căci ele sînt potrivite să descopere omului sensurile şi intenţiile divine ca punţi între Dumnezeu şi om. Dar în acelaşi timp Dumnezeu S-a şi acoperit prin ele, căci operele cuiva nu sînt una cu persoana lui, deşi sînt corespunzătoare raţiunii şi puterii lui. În faptul că cuvintele şi lucrurile create şi folosite de Dumnezeu sînt potrivite omului şi sînt înţelese de om stă primejdia de a fi luate de om ca produse de o natură comună cu a lui, nu de Dumnezeu.

133. Este de remarcat puterea revelatoare egală ce o recunoaşte sfîntul Maxim cuvintelor Scripturii şi creaţiunii pentru cei ce le înţeleg în Duh, precum şi putinţa lor egală de a se acoperi în obscuritate pentru cei ce nu le înţeleg în Duh. Aceasta nu înseamnă însă că nu sînt deosebite între ele. Sfîntul Maxim pune pe picior de egalitate revelaţia lui Dumnezeu prin cuvînt şi cea prin natură. Nu e vorba aci de «revelaţia naturală», complet separată de orice lucrare a lui Dumnezeu, ci de cunoaşterea lui Dumnezeu din natură tot cu ajutorul Duhului Sfînt, de către omul renăscut în Hristos, de către omul care o înţelege în lumina revelaţiei supranaturale. Aceasta e «contemplaţia naturală în Duh». E neîndoielnic că această cunoaştere a lui Dumnezeu din creaţie e o întregire a celei prin cuvînt explicit. Cea din urmă îndeamnă, de altfel, ea însăşi pe om la vederea creaţiunii ca revelaţie. Cele mai multe din cuvintele Scripturii despre Dumnezeu nu s-ar putea înţelege fără existenţa revelaţiei Lui în creaţie. Dumnezeu grăind Se indică pe Sine ca cel ce a făcut şi rînduit toate şi îndeamnă pe om la contemplarea lumii ca să vadă cît de mare e puterea şi de minunată înţelepciunea Lui. Revelaţia prin cuvînt presupune lumea ca operă a lui Dumnezeu şi se cere întregită prin luminile ce le oferă ea şi presupune capacitatea omului, creat şi el pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Puterea

dintîi şi mai apropiate în raport cu noi ; iar ca cuvinte, calităţile generale care sînt mai departe şi mai subţiri. Din acestea, prin citirea lor, se desprinde în chip înţelept Cuvîntul (Raţiunea) care le conturează şi e conturat în ele în chip negrăit. Acestea ne dau cunoştinţa numai că este, nu şi ce este, şi prin combinarea bine-credincioasă a diferitelor chipuri ne ridică la o idee unică a adevărului ce ni se oferă spre a fi cugetat, pe potriva lor [134], prin cele văzute, ca Creator.

A doua, cunoscută prin învăţătură, sau prin cele grăite (poruncite) în ea, înţelepţeşte înfăţişîndu-se ca o altă lume constătătoare din cer şi pămînt şi din cele din mijloc, adică din filosofia morală, naturală şi teologică, vestind puterea negrăită a Celui care a grăit [135].

Şi arată alternativ că fiecare e una în esenţă cu cealaltă : cea scrisă cu cea naturală ca potenţă [136], cea naturală iarăşi cu cea scrisă ca deprindere actualizată în virtute. Şi fiecare descoperă şi acoperă aceeaşi Raţiune : o acoperă prin literă şi prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci cînd numim veşminte cuvintele Sfintei Scripturi, iar înţelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Raţiunii, prin cele dintîi o acoperim, prin cele de al doilea o descoperim,

creatoare a lui Dumnezeu nu se manifestă întreagă în revelaţia prin cuvînt, precum nici cea proniatoare toată, ci deosebit de cuvînt. Dumnezeu nu numai că n-ar putea fi cunoscut în întregime numai prin revelaţia prin cuvînt explicit, dar nici n-ar putea fi cunoscut, fără premisa actului Său creator şi a actelor Sale proniatoare prin care l-a creat şi îl susţine pe om împreună cu lumea, pe omul care aude cuvîntul şi răspunde, deci fără actele care nu sînt cuvinte spuse de-a gata, ci încorporează o complexitate de cuvinte potenţiale lăsate omului spre descifrare, dar, în acelaşi timp, acte de înţelegere şi de putere ale omului şi manifestări de putere ale lui Dumnezeu, pentru a se folosi omul de lucrurile create şi susţinute de puterea lui Dumnezeu şi a primi cuvintele Lui.

134. Universul e comparat cu o carte ce are ca litere şi silabe corpurile constituite prin combinarea multor calităţi, ce ne sînt cele mai apropiate, întrucît ne sînt direct accesibile, ca cuvinte, calităţile generale sau comune, mai subţiri şi mai depărtate de noi, întrucît avem nevoie de cugetare pentru a le sesiza. Toate acestea sînt expresia unui unic Cuvînt prezent în toate. Dar ele ne fac cunoscut acest Cuvînt numai în faptul că este, nu şi ce este în esenţa Lui. Prin combinarea tuturor chipurilor lumii ne ridicăm la ideea unitară a Adevărului, Care ni Se prezintă ca Creator al celor văzute. E de menţionat însă din nou că λόγος în limba greacă înseamnă nu numai cuvînt, ci şi raţiune ; formele creaţiei înseamnă nu numai cuvinte, ci şi sensuri, iar Cuvîntul cel unic ce se exprimă prin ele este şi Raţiunea cea unică ce străbate prin toate.

135. Dar aşa cum universul creat ne face transparent prin el pe Dumnezeu ca Creatorul şi ca Raţiunea cea unică ce se manifestă prin toate raţiunile reprezentate de lucrurile din el, la fel, Sfînta Scriptură, ca un alt univers, ne face străveziu pe Acelaşi Dumnezeu, dar ca Cel ce a grăit şi grăieşte, deşi El însuşi rămîne negrăit. Universul este o cuvîntare încorporată, Sfînta Scriptură este un univers grăit, tălmăcind în cuvinte universul şi pe Creatorul lui. Lumea grăită a Sfintei Scripturi constă şi ea, ca şi lumea cuvintelor încorporate, din pămînt, din cer şi din cele dintre ele, sau din filosofia naturală (care vede sensurile creaţiunii), cea morală (care duce de la pămînt la Dumnezeu) şi teologia (care vorbeşte despre Dumnezeu).

136. Sfînta Scriptură şi lumea consistentă pot fi considerate şi ca două legi de viaţă dreaptă ce duce spre Dumnezeu sau ca izvoare ale acestor legi ca atare. Dar fiecare din ele se cuprinde în cealaltă sau e una cu ea : legea scrisă e implicată ca potenţă în cea naturală, cea naturală e actualizată ca virtute în cea scrisă.

tot așa cînd numim chipurile și figurile văzute ale lucrurilor veșminte, iar rațiunile după care acestea au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintîi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim. Căci Rațiunea creatoare și legiferatoare a universului ,arătîndu-Se, Se ascunde, fiind după fire nevăzută, și, fiind ascunsă, Se arată, încredințînd pe cei înțelepți că nu e prin fire nesesizabilă [137].

Dar noi mai bine să descoperim ceea ce e ascuns, prin negație, și să trecem peste toată puterea figurilor și ghiciturilor care închipuiesc adevărul și să urcăm în chip negrăit, prin puterea duhului, de la literă și aparității (fenomene) la Rațiunea însăși, decît să ni se întîmple să ascundem ceea ce e arătat, prin afirmare. Aceasta ca nu cumva, devenind și noi omorîtori ai Rațiunii în chip elinesc, să slujim zidirii în locul Zidi-torului, crezînd că nu e nimic mai sus decît cele văzute și mai măreț decît cele sensibile ; sau, ca nu cumva străbătînd cu vederea numai la literă, să ne facem prea mult numai trup în chip iudaic, îndumnezeind pîntecele și socotind rușinea slavă și astfel să ne atragem aceeași soartă ca omorîtorii de Dumnezeu. Prin aceasta n-am recunoaște Rațiunea care a venit la noi, pentru noi, ca noi, prin trup, și S-a îngropat prin silabe și litere pentru simțirea care întoarce spre sine toată puterea minții din noi. Căci zice dumnezeiescul Apostol : «Litera omoară, iar duhul face viu» (II Cor., 3, 6).

De fapt litera, iubită singură în ea însăși, obișnuiește să omoare Rațiunea din ea pentru cei ce o iubesc, precum și frumusețea făpturilor, dacă nu e privită spre slava Făcătorului, obișnuiește să lipsească pe cei ce o privesc de binecredincioșia cea conformă rațiunii [138]. Și iarăși zice

137. Atît Scriptura cît și lumea acoperă și descoperă pe Dumnezeu ca aceeași Rațiune a lor. Scriptura Îl acoperă prin literă, lumea, prin ceea ce e văzut. Pe de altă parte, Scriptura Îl descoperă prin sensurile cuvintelor și lumea, prin cele nevăzute ale ei. Dar descoperirea este și ea incompletă. Căci dacă literele Scripturii și cele văzute ale lumii sînt veșmintele Rațiunii divine, înțelesurile Scripturii și cele nevăzute ale lumii nu sînt nici ele decît trupurile rațiunii, nu Rațiunea însăși.

138. Dar mai bine este să nu rămînem nici la înțelesurile Scripturii și la cele ascunse ale lumii, pentru a cunoaște prin ele Rațiunea creatoare, ci să le depășim prin negație, pentru a cunoaște pe aceea ca una ce e dincolo de orice înțeles al cuvîntului și de orice lege a creațiunii. Căci altfel, riscăm să rămînem la litera Scripturii, ca iudeii, și la rațiunea imanentă a creațiunii, ca elinii, îndumnezeind creațiunea ca ultimii și litera, ca primii, sau omorînd ca elinii pe Dumnezeu ca suprema și adevărata Rațiune a Scripturii și a creațiunii, sau ca iudeii pe Dumnezeu venit în trup. Căci dacă nu mai cunoaștem Rațiunea mai presus de Scriptură și de lume, nu mai admitem nici o întrupare a ei, adică nu mai considerăm litera și înțelesurile Scripturii și formele văzute și legile raționale ale creațiunii ca veșminte și trupuri ale Rațiunii supreme, ci ca realități ultime. Prin aceasta omorîm Rațiunea propriu-zisă din ele și nu mai avem o credință conformă rațiunii adevărate care caută Rațiunea ultimă a conținutului Scripturii și a lumii. Prin cuvintele Scripturii trebuie să se simtă cuvintele sau Cuvîntul suprem, iar prin formele și legile lumii, Creatorul, considerînd primele ca exprimări ale voii Lui, iar ultimele ca manifestări ale slavei Lui. Scriptura și lumea au un sens pozitiv, dar numai cînd prima nu e considerată ca produs omenesc, iar lumea, ca realitate ultimă.

Evanghelia : «Dacă nu s-ar fi scurtat zilele acelea», adică ale păcatului, «nu s-ar fi mîntuit nici un trup» (Mt., 24, 22), adică nici o credință dreaptă despre Dumnezeu. Căci se scurtează zilele păcatului punîndu-se capăt prin rațiune judecății greșite celei după simțuri, care le produce, și rațiunea devine după aceea judecată a dreptății binecredincioase aduse de Rațiune [139]. Căci legea trupului nu se deosebește întru nimic de Antihrist, luptînd necontenit împotriva duhului și opunîndu-se legii lui dumnezeiești, cît timp viața de aici le este singură scumpă și iubită celor biruiți de ea și cît timp încă nu s-a arătat Rațiunea ca să desființeze cu cuvîntul puterii sale această lege. Aceasta, venind, deosebește ceea ce-i muritor, alungă din libertate robia care o supără, arată adevărul în sine însuși, liber de minciună și desparte de cele dumnezeiești și veșnice pe cele materiale și trecătoare, spre care obișnuiește a se apleca mintea amăgită de afecțiunea ce o are față de ele prin simțire, lăsîndu-se omorîtă de iubirea nerațională a lor. Spre această minte se face în primul rînd coborîrea vrednică de Dumnezeu a Rațiunii (a Cuvîntului), ridicînd-o din moartea neștiinței, înfrînîndu-i afecțiunea pătimașă spre cele materiale și retrezindu-i dorința spre ceea ce este prin fire vrednic de iubire [140].

De aceea socotesc că e necesar ca cei ce sînt raționali și prin rațiune tind spre Rațiune să se îngrijească de trup, care e cu mult mai bun decît veșmintele, adică de înțelesurile dumnezeiești și înalte ale Sfintei Scripturi și ale celor ce se văd din creațiune, ceea ce zice însăși Rațiunea : «Au nu e sufletul mai mult decît hrana și trupul decît haina ?» (Mt., 6, 25). Dacă nu facem aceasta vom fi dovediți odată ca neavînd nimic, ca unii ce ne-am prins de veșminte și nu am îmbrățișat Rațiunea care subzistă și tuturor le dă subzistență, asemenea egiptencei care, prinzîndu-

139. Dacă n-ar fi venit Cuvîntul lui Dumnezeu, sau Rațiunea supremă, în trup, s-ar fi pierdut cu vremea orice credință adevărată despre Dumnezeu. Căci s-ar fi pierdut treptat tot ce mai rămăsese din capacitatea vederii inițiale nepervertite a sufletului uman, curat în începuturile lui. Perversiunea ar fi progresat pînă la alipirea totală la făpturi și la trup. Cuvîntul suprem cu puterea Lui revendicatoare, sau Rațiunea ultimă și creatoare cu lumina supremă ce o pune în evidență, pune capăt judecății înguste celei după simțuri, transformînd-o în judecata omului credincios în care Rațiunea aceea a îndreptat toate, deci și judecata.

140. Rațiunea supremă sau Cuvîntul atotrevendicator face evident conștiinței umane ceea ce este nemuritor și netrecător și chemat spre desăvîrșire, deosebindu-l de ceea ce e muritor și trecător, alungă din libertate servitutea cu aparență de libertate, prin care sufletul e biruit de patimi, separă adevărul de minciună, eliberează mintea de afecțiunea față de cele aparente și trecătoare spre care e dusă prin puterea simțirii și aproape omorîtă. La această minte Se coboară mai întîi Rațiunea sau Cuvîntul deșteptînd-o din moartea necunoașterii adevărului și făcînd-o să cugete independent de simțire și capabilă să cunoască Rațiunea supremă, sau să simtă cuvîntul supremei revendicări și prin aceasta să se elibereze de afecțiunea pătimașă față de cele trecătoare și trupești și să simtă o dorință tot mai puternică spre cele netrecătoare. Așa cum fiecare credincios experiază mai întîi în minte coborîrea Rațiunii supreme, tot așa, Cuvîntul lui Dumnezeu sau Rațiunea divină S-a unit prin minte sau prin spirit cu trupul omenesc în Hristos.

se numai de veşmintele lui Iosif, n-a izbutit să se unească cu Iosif cel iubit [141].

Astfel, urcînd pe muntele dumnezeieştii Schimbări la faţă, vom privi şi noi, prin contemplaţia înaltă, veşmintele Raţiunii, adică cuvintele Scripturii şi făpturile ce se văd, strălucitoare şi slăvite de legătura cu dogmele dumnezeieşti privitoare la ea şi vrednice de Raţiunea dumnezeiască. În acest caz nu vom fi opriţi în chip tăios de la acea fericită atingere a Raţiunii, ca Maria Magdalena, care Îl lua pe Domnul Iisus drept grădinar şi făcător numai al celor supuse naşterii şi stricăciunii şi socotea că nu e nimic mai presus de simţire. Ci Îl vom vedea şi Îl vom adora înviat din morţi. Căci va intra la noi prin uşile încuiate, lucrarea simţirii din noi stingîndu-se cu totul. Îl vom cunoaşte ca pe Raţiunea însăşi şi ca pe Dumnezeu care e totul în toate şi care le-a făcut toate proprii ale Sale din pricina bunătăţii, pe cele inteligibile ,trup, iar pe cele sensibile, veşmînt. Şi poate nu e greşit să socotim că despre acestea s-a zis : «Toate ca o haină se vor învechi» (Evr., 1, 11), pentru stricăciunea ce domneşte peste cele văzute ; «Şi pe care ca pe un veşmînt le vei întoarce şi se vor schimba» (Evr., 1, 12), pentru harul aşteptat al nestricăciunii [142].

28. *Scurtă tîlcuire a celor cinci moduri ale contemplaţiei naturale.*

Pe lîngă aceasta, vom cunoaşte şi raţiunile, se înţelege, pe cele din urmă şi accesibile nouă, în vederea cărora ne-a fost dată zidirea ca învăţătoare ; de asemenea cele cinci moduri ale contemplaţiei adaptate

141. Dacă nu depăşim veşmintele, adică literele Scripturii şi aspectele văzute ale creaţiunii, ridicîndu-ne spre trupurile lor, sau spre înţelesurile Scripturii şi spre raţiunile creaţiunii, nu vom izbuti să sesizăm prin ele Raţiunea divină, sau Cuvîntul atotrevendicator. În cazul acesta nu vom rămîne cu nimic, căci literele Scripturii şi cele văzute ale creaţiunii nu au subzistenţă şi consistenţă în ele înseşi. Numai Raţiunea divină, ca ultim sens şi cuvînt de supremă revendicare le dă tuturor subzistenţă prin comuniunea cu ele. După sfîntul Maxim numai în Dumnezeu toate cele create îşi capătă sens şi subzistenţă prin comuniunea cu El. E o cugetare total deosebită de cea origenistă care, despărţind lumea de viaţa în pliroma spiritelor, o golea de o valoare pozitivă.

142. Pentru cel ce se ridică în muntele contemplaţiei, după subţierea sa prin virtuţi, Scriptura şi lumea nu dispar, ci apar schimbate la faţă. Cuvintele şi formele văzute ale lumii rămîn, dar ele devin veşminte luminoase sau transparente pentru Raţiunea divină sau supremă a lor, pentru Cuvîntul comunicat şi atotrevendicator. Cuvintele Scripturii şi formele văzute ale lumii redau înţelesuri, devin transparente pentru înţelesuri mai adînci decît cele literale sau strict raţionale, pentru Cuvîntul care intră în comuniune cu noi prin uşile încuiate. Prin ele se văd înţelesurile dogmelor dumnezeieşti care se referă la Dumnezeu şi la legătura Lui cu lumea. Prin ele luăm contact cu Raţiunea supremă, vie şi personală, cu Cuvîntul dumnezeiesc care ni Se comunică în adîncimea Lui negrăită şi ne revendică, fiind izvor de putere şi iubire. Nici ele, nici simţurile noastre nu mai sînt uşi încuiate pentru intrarea acestui Cuvînt la mintea noastră şi a acestei Persoane în comuniune cu noi. Ele rămîn, dar devin transparente. Aceasta înseamnă că lucrarea naturală a simţurilor a fost penetrată de o lucrare mai presus de ea, ca şi creaţiunea şi Scriptura.

acelora. Prin acestea distingînd creaţiunea, sfinţii au adunat cu evlavie raţiunile tainice din ea, deosebind-o în : substanţă, mişcare, diferenţă (distincţie), unire şi stabilitate. Dintre acestea, trei au spus că sînt modurile contemplaţiei rînduite în chip principal ca povăţuitoare spre cunoştinţa lui Dumnezeu : cel referitor la substanţă, cel referitor la mişcare şi cel referitor la diferenţă [143]. Prin acestea Dumnezeu Se face cunoscut oamenilor care adună din lucruri indiciile despre El ca : Creator, Proniator şi Judecător. Iar două sînt povăţuitoare spre virtute şi spre apropiere de Dumnezeu : cel al unirii (combinării) şi cel al stabilităţii. Prin acestea modelîndu-se omul se face dumnezeu, pătimind prin lucruri prefacerea în dumnezeu, prin faptul că vede cu mintea toată arătarea bunătăţii lui Dumnezeu şi pe aceasta o întipăreşte în sine cît mai curat, prin raţiune. Căci se zice că ceea ce obişnuieşte mintea curată să privească prin cunoştinţa binecredincioasă, aceea poate şi pătimi, devenind însăşi aceea după deprinderea prin virtute [144].

Astfel, substanţa este învăţătoare teologiei. Prin aceasta, căutînd cauza lucrurilor, cunoaştem prin ele o astfel de cauză, neîncercînd să cunoaştem ceea ce este aceasta după fiinţă. Căci pentru aceasta nu e dat în lucruri nici un semn prin care am putea să urcăm măcar întrucîtva ca de la cauzat la cauză [145].

Mişcarea este arătarea proniei lucrurilor. Prin aceasta privind identitatea fiinţială nealterată a fiecăruia după specie, ca şi conducerea nescăpată din mînă, cunoaştem pe Cel ce ţine şi păzeşte într-o unire ne-

143. Dogmele sînt principiile sau raţiunile generale referitoare la Dumnezeu şi la lucrarea Lui asupra lumii şi a omului. Lor le corespund nişte principii sau nişte raţiuni generale ale creaţiunii. Între ele şi dogme există o legătură. Dacă dogmele se referă în mod direct la Dumnezeu, raţiunile generale ale creaţiunii se referă în mod indirect, căci ele reflectă ceva din Dumnezeu. Acestea sînt : fiinţa (substanţa), mişcarea, diferenţa, unirea (combinarea, amestecarea, sinteza), poziţia (stabilitatea). Lor le corespund cinci moduri de cunoaştere superioară perceperii prin simţuri.

144. Cele trei moduri dintîi : cel referitor la fiinţă, la mişcare şi la diferenţă povăţuiesc spre cunoaşterea de Dumnezeu ca Creator, Proniator şi Judecător, adică spre cunoaşterea a ceea ce a făcut şi face El, pe baza a ceea ce este El ca Creator. Celelalte două : al unirii (combinării) şi stabilităţii, ne învaţă şi pe noi ce avem de făcut pentru dobîndirea virtuţii şi pentru apropierea de Dumnezeu. Ele au caracter practic. Dar ne învaţă să ne apropiem de Dumnezeu pe baza faptului că-L cunoaştem prin primele trei moduri ale contemplaţiei. Căci prin acestea trei vedem bunătatea în lume a lui Dumnezeu, pe care ne-o însuşim prin celelalte două. La Dumnezeu ajungem prin comuniune şi stabilitate. Prin pronie Dumnezeu conduce spre Sine fiinţa lumii create, prin judecată le ţine deosebite.

145. Sfîntul Maxim trece la explicarea folosului ce-l avem din contemplarea fiecăruia din cele cinci aspecte ale realităţii. Contemplînd fiinţa lucrurilor, învăţăm că există o cauză a lor, care e şi ea o fiinţă. Dar nu putem cunoaşte ce este această fiinţă în sine, în afară de calitatea de cauză, căci nu există în creaţiune sau în ceea ce este cauzat ceva identic cu ceea ce este în Dumnezeu, sau în cauză. Între fiinţa cauzată şi fiinţa cauză este o discontinuitate de putere, deşi fiinţa creaţiei are drept cauză pe Dumnezeu.

grăită întreolaltă, dar şi clar distincte, toate, după raţiunile prin care există fiecare [146].

Diferenţa este descoperitoarea judecăţii. Prin ea învăţăm din puterea naturală aflătoare în fiecare făptură, pe măsura suportului ei fiinţial, că Dumnezeu e distribuitorul înţelept al raţiunilor tuturor.

Iar pronie numesc nu pe cea care întoarce şi conduce readucerea celor providenţiate, de la cele ce nu trebuie la cele ce trebuie, ci pe cea care susţine universul şi conservă raţiunile, după care a fost el întemeiat la început. Şi judecată, nu pe cea mustrătoare a celor ce păcătuiesc, ci pe cea distribuitoare care salvează şi defineşte lucrurile. Datorită ei toate făpturile unite cu raţiunile după care s-au făcut îşi au în identitatea lor naturală, necălcată, legalitatea lor neschimbată, precum a judecat şi a hotărît de la început Făcătorul să fie şi ce să fie şi cum să fie fiecare. Iar ceea ce se numeşte în alt fel pronie şi judecată e legat intim cu pornirile noastre libere, de la cele rele oprindu-le în multe feluri, iar spre cele bune întorcîndu-le cu înţelepciune. Iar prin diriguirea celor ce nu atîrnă de noi, în mod contrar celor ce atîrnă de noi, taie răutatea prezentă, viitoare şi trecută. Dar prin aceasta nu spun că există o altă şi o altă pronie şi judecată. Căci una şi aceeaşi o ştiu după putere, dar deosebită în raport cu noi şi avînd lucrarea de multe feluri [147].

146. Precum substanţa lucrurilor ne indică o cauză a lor, care e şi ea substanţă, la fel mişcarea lor ne indică o pronie a lor, adică o grijă a lui Dumnezeu de păstrare şi conducere a lor. Numai această grijă face ca să nu iasă, în mişcarea lor, din cadrul speciei lor. Numai datorită ei, fiinţele şi speciile rămîn în acelaşi timp unite şi distincte, aşa cum au fost create. Pronia este păstrarea creaţiei în specii şi individualităţi, dar nu ca un întreg static, ci în mişcare, prin care individuaţiunile se dezvoltă şi rămîn în legătură unele cu altele. Pronia este atît o acţiune negativă, cît şi una pozitivă a lui Dumnezeu.

147. Diferenţa între creaturi, manifestată de fiecare prin puterea fiinţei ei, ca bază a acelei puteri şi ca formă a ei, ne arată pe Dumnezeu ca Cel ce a distribuit în ele o varietate armonioasă şi neconfundată de raţiuni, după care se conduc şi se menţin. Diferenţa făpturilor ne arată judecata distinctivă şi unitivă a lui Dumnezeu în cadrul universului. Ea e nedespărţită de actul creaţiei de la început şi de acţiunea continuă a proniei. Căci Dumnezeu a creat lucrurile repartizate după raţiuni distincte şi armonioase şi le menţine ca atare în mişcarea lor continuă. În special judecata e unită cu pronia atît de mult, că acestea două pot fi considerate una în rădăcina lor, deşi se manifestă în raport cu noi în acte diferite şi mintea noastră distinge aceste acte, ca şi pronia de judecată.

Sfîntul Maxim arată prin acestea că pronia este o operă pozitivă a lui Dumnezeu, condusă de El, nu un produs al păcatului, în sens origenist. Individuaţiunile înseşi sînt opera judecăţii Lui distinctive şi sînt menţinute de pronia Lui şi toate sînt conduse de El însuşi în folosul binelui. Dar nu sînt menţinute şi conduse spre bine numai din exterior. Acţiunea prin care le salvează în specificul lor şi le conduce e concrescută cu înseşi pornirile lor naturale de a se menţine şi de a se dezvolta în bine. Iar fiinţele conştiente colaborează la bine prin libertate. Binele e sădit astfel creator în firea făpturilor, ca o lege. Prin aceasta le conduce Dumnezeu însuşi spre bine, dar se mişcă şi ele înseşi. Dar întrucît fiinţele libere se pot abate şi spre rău, Dumnezeu prin pronia şi judecata Sa le întoarce uneori spre bine cu voia lor, iar alteori, chiar împotriva voii lor, producînd împrejurări care le opresc de la rău sau le fac să regrete răul făcut şi să-l întoarcă spre bine.

Iar unirea lucrurilor sau sinteza lor este simbolul liberului nostru arbitru. Căci unindu-se (amestecîndu-se) acesta cu virtuţile şi pe acestea unindu-le (amestecîndu-le) cu sine, întemeiază şi el lumea cugetată cea demnă de Dumnezeu [148]. În sfîrşit, stabilitatea este învăţătoare moralităţii voluntare care trebuie să stea fermă pe lîngă ceea ce a hotărît bine împotriva a ceea ce se opune persistenţei în el, neprimind să fie abătută de la baza raţională de cele ce-i vin în cale [149].

Unind iarăşi poziţia stabilă cu mişcarea, şi unirea, cu diferenţa, au distins în chip neîmpărţit întregimea universului în substanţă, diferenţă şi mişcare şi aplicînd cu măiestrie categoriile cugetării au cunoscut din cele cauzate în chip diferit cauza şi au înţeles că aceasta este şi este înţeleaptă şi este vie. Şi au învăţat de aici desăvîrşita, dumnezeiasca şi mîntuitoarea raţiune despre Tatăl, Fiul şi Duhul Sfînt, prin care au înţeles tainic nu numai simplu raţiunea existenţei cauzei, ci s-au iniţiat bine-credincios şi în modul subzistenţei ei [150].

Şi iarăşi, privind toată creaţiunea în stabilitatea ei, au concentrat cele cinci moduri arătate ale contemplaţiei în trei, cunoscînd că creaţiunea, constînd din cer, pămînt şi cele din mijloc, este prin raţiunea ei învăţătoarea filosofiei morale, naturale şi teologice [151].

---

148. Combinarea lucrurilor în lume ne arată posibilitatea liberului arbitru de a face diferite combinaţii sau sinteze. În aspectul acesta se arată cel mai mult caracterul contingent al lumii, dependent continuu de voia lui Dumnezeu şi de a omului care poate produce mereu alte şi alte rezultate prin combinarea indefinit de variată a elementelor lumii. Cea mai înaltă combinaţie liberă este cea a liberului arbitru cu virtuţile care sînt şi ele forme de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii. Prin aceasta se constituie o ordine spirituală plină de Dumnezeu. În aceasta se arată că şi omul a primit o putere creatoare în unire cu Dumnezeu, făcînd creaţia demnă de Dumnezeu.

149. Poziţia stabilă a speciilor şi a indivizilor în lume ne învaţă să ne menţinem fermi în poziţia binelui, pe care am adoptat-o, refuzînd ispita schimbării. Numai astfel se dobîndeşte virtutea. Astfel, virtutea e produsul combinării liberului arbitru cu binele şi al persistării în poziţia aceasta. Iar persistarea în virtuţi e persistarea în Dumnezeu. Numai în El e posibilă persistarea. Făcînd lumea pentru a ajunge la stabilitate, Dumnezeu a făcut-o pentru a ajunge în El.

150. Dar în lume se poate contempla nu numai unirea dintre combinare şi poziţia stabilă, ci şi unirea dintre poziţia stabilă şi mişcare, sau dintre combinare şi diferenţă, adică nişte aspecte paradoxale: cele ce se mişcă rămîn stabile, cele combinate rămîn distincte. Universul cel unul în fiinţă este o unire paradoxală a acestor aspecte contrare. Contemplînd acest univers unitar şi variat, cei înţelepţi au putut să-şi dea seama că şi cauza lui e pe de o parte una după fiinţă, pe de alta, diferită în Persoanele ei, adică şi-au dat seama nu numai despre existenţa unicei cauze, ci şi a modului diferit al subzistenţei ei. Căci au înţeles că şi acea cauză trebuie să fie vie, dacă există o mişcare fermă în lume, dacă cele ce se mişcă rămîn stabile şi dacă cele diferite sînt combinate din unitatea între stabilitate şi mişcare, ca şi dintre combinare şi diferenţă, putînd vedea un univers unic şi întreg în fiinţă, dar şi diferenţiat în mişcare. Iar aceasta i-a ajutat să cugete pe Dumnezeul Unu în fiinţă, dar deosebit în Persoane.

151. Aspectele creaţiei sînt unite nu numai două cîte două în chip diferit, ci fiecare e unit cu toate celelalte. Astfel, prin fiecare aspect pot fi privite toate. Şi fiecare aspect prezintă lumea altfel repartizată. Astfel privind părţile lumii după aspectul lor stabil ea apare repartizată în pămînt, în cer şi în cele de la mijloc.

Iarăşi, privind creaţiunea numai din punctul de vedere al deosebirii, adică al celor conţinătoare şi conţinute, sau al cerului şi al celor dinăuntru, au redus cele trei moduri amintite la două, la înţelepciune şi filosofie (iubire practică de înţelepciune cu fapta). Prin cea dintîi au îmbrăţişat şi primit în chip vrednic de Dumnezeu toate modurile văzute în creaţiune şi au inclus în lăuntrul ei înseşi raţiunile tainice şi naturale despre celelalte; prin cea de a doua au cuprins moralitatea şi voinţa, făptuirea şi contemplaţia, virtutea şi cunoştinţa şi prin afecţiune s-au referit la înţelepciune ca la o cauză [152].

Şi iarăşi, contemplînd zidirea numai după unirea (combinarea) sau după sinteza armonioasă a totului şi prin toate cele legate întreolaltă în chip negrăit spre împlinirea unei lumi unice, adică văzînd numai raţiunea care leagă şi uneşte părţile cu întregul şi între ele, au inclus cele două moduri ale contemplaţiei într-unul singur, conform căruia au străbătut cu mintea într-un act simplu prin raţiunile din lucruri la cauză şi au unit mintea numai cu ea, ca cu cea care adună şi atrage toate cele provenite din ea, nemaiîmprăştiindu-se mintea cu raţiunile individuale ale tuturor celor pe care le-a depăşit. Aceasta pentru că s-au încredinţat în chip clar, din contemplarea treaptă a lucrurilor, că numai Dumnezeu există în sens propriu şi e substanţa şi mişcarea lucrurilor şi distincţia celor ce se deosebesc şi legătura de nedezlegat a celor combinate şi locul neclintit al celor stabile şi, simplu vorbind, cauza oricărei existenţe cugetate în oricare fel de mişcări şi diferenţe, combinări şi stabilităţi. Astfel şi-au transportat înţelepţeşte, datorită asemănării care tinde spre apropiere, contemplaţia tainică de la veacul acesta sensibil la lumea conformă cugetării în duh, împlinită prin virtuţi [153]. Prin aceasta, adunînd modurile amintite într-unul, şi-au imprimat în ei, pe cît era posibil, toată raţiu-

---

Acestea trei formează la rîndul lor obiectul unei întreite contemplaţii şi abordări. Pămîntul contemplat ne învaţă filosofia naturală, cerul (în sens spiritual), filosofia teologică sau conştiinţa despre Dumnezeu, iar cele de la mijloc, filosofia morală sau drumul de la pămînt la cer.

152. Privind creaţiunea din punctul de vedere unic al diferenţelor din ea, sfinţii au putut observa toate cuprinzîndu-se în cer ca cele conţinute în conţinător. Astfel, au redus cele trei moduri de filosofii, la două: la înţelepciune şi la strădania morală (filosofia prin excelenţă). În înţelepciune au cuprins raţiunile tainice ale tuturor ca într-un cer (conţinătorul suprem); prin strădania morală au cuprins toate metodele prin care se pot aduna în înţelepciune, ca într-o singură Raţiune, raţiunile tuturor, ducîndu-le toate spre cea dintîi prin cele două trepte sau aripi: făptuire şi contemplaţie, virtute şi cunoştinţă. Cea dintîi, avînd în ea totalitatea raţiunilor şi modurilor ca o unitate, se apropie de Raţiunea atotcuprinzătoare a raţiunilor lumii, de Logosul divin sau cuprinzător al tuturor raţiunilor şi modurilor raţiunilor. Înţelepciunea la care a ajuns subiectul uman se alipeşte astfel de înţelepciunea divină şi înţelege că prin ea s-au făcut toate.

153. Prin orice aspect contemplat, creaţia conduce mintea spre Dumnezeu, Autorul ei. Dar dacă celelalte aspecte o prezintă într-o varietate şi contemplaţia trebuie să se ramifice întîi spre părţile ei variate, aspectul de sinteză al creaţiei ajută mintea să se înalţe spre Dumnezeu printr-un act simplu, neanalitic, intuitiv.

nea atotfolositoare care împlineşte prin diferitele chipuri de virtuţi fiinţa lumii voite conforme cugetării, depăşind toate raţiunile lucrurilor şi chiar pe cele ale virtuţilor, ba mai bine zis după acestea înălţîndu-se în chip necunoscut la Raţiunea suprafiinţială şi suprabună mai presus de acestea, spre care sînt şi din care îşi au acestea existenţa [154]. Şi unindu-se întregi cu Ea întreagă, pe cît e cu putinţă puterii aflătoare în ei, au fost aşa de mult imprimaţi de Ea, pe cît s-a putut, încît nu mai poartă decît

---

Poziţia lucrurilor prezentîndu-ne creaţia repartizată în cer, pămînt şi cele dintre ele, face mintea şi fiinţa noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers întreit; aspectul diferenţiat al lumii face mintea noastră să se ridice la Dumnezeu printr-un demers îndoit, realizat din cunoştinţă şi virtute.

Singur aspectul de sinteză o ajută să depăşească ramificarea în contemplaţii diferite. Căci în sinteza lucrurilor vede raţiunea negrăită care le uneşte pe toate. Contemplînd această legătură dintre lucruri mintea străbate prin lucruri la raţiunea care le leagă într-un act de percepere simplă, neîmpărţită. Prin aceasta mintea se ataşează cauzei unitare care le leagă pe toate, depăşind multitudinea lucrurilor, nemaidivizîndu-se în contemplarea lor. În acest act mintea sesizează pe Dumnezeu ca unica substanţă a substanţelor lucrurilor, mai presus de acestea, ca unica mişcare a mişcărilor lucrurilor, mai presus de ele, ca temei al deosebirii lucrurilor, mai presus de ea, ca loc stabil şi unitar al poziţiilor stabile ale lucrurilor. Simplu vorbind, mintea intuieşte pe Dumnezeu drept cauză a tuturor celor cinci aspecte ale creaţiei: substanţă, mişcare, deosebire, unire şi stabilitate.

La unirea cu această cauză nu se poate ajunge numai prin cugetare, ci şi printr-un efort voluntar, sau mutarea contemplaţiei de la cele sensibile la planul suprasensibil se înfăptuieşte prin virtute. Dar rolul virtuţii nu e numai acela de a ajuta mintea să se ridice la cunoaşterea şi la ataşarea la cauza supremă, ci şi împlineşte lumea creată, făcînd-o conformă cugetării adevărate şi voii lui Dumnezeu. Ea umple sufletul cu puterile morale şi cognitive superioare, ea armonizează relaţiile dintre oameni şi le deschide tuturor o înţelegere unică a lumii, ea dă un chip nou şi o ordine nouă întregii lumi, sau o duce spre transfigurarea prin puterile divine.

154. Se afirmă din nou rolul hotărîtor al raţiunii în promovarea virtuţilor, iar prin aceasta, în construirea lumii voite superioare, umplute de Dumnezeu. Această capacitate o are însă numai raţiunea unitară la care s-a ridicat cel ce s-a adunat din împrăştierea în lucrurile sensibile.

Pe de o parte raţiunea aceea unitară conduce pe om în realizarea prin virtuţi a lumii aceleia spirituale divino-umane; pe de alta, întipărirea ei clară în el se produce numai la sfîrşit, după dobîndirea tuturor virtuţilor. Omul e condus la virtuţi prin raţiune şi devine prin virtuţi raţional. În faza aceasta superioară, precum a depăşit raţiunile singulare ale lucrurilor, aşa a depăşit preocuparea de virtuţile parţiale, ridicîndu-se la o raţionalitate şi stare virtuoasă atotcuprinzătoare. De aici se vede că preocuparea de raţiunea lucrurilor e una cu preocuparea de virtuţi. Aici se afirmă că virtutea nu se realizează numai prin simpla gîndire, ci prin unitatea superioară şi plenară a spiritului. Raţiunea şi virtutea nu sînt decît două aspecte ale spiritului unitar care e putere de autodesăvîrşire, după asemănarea cu Dumnezeu şi din puterea Lui. Sfîntul Ioan Damaschin spune că «voinţa este poftă naturală raţională»; sau e «mişcarea naturală, raţională şi liberă a minţii» (*Institutio elementaris,* P.G., 95, 110). El vorbeşte de «mintea liberă», de «mintea conducătoare». Acestei părţi superioare a sufletului (raţiune-voinţă) îi este încredinţată stăpînirea afectelor — mînie, poftă — şi, guvernîndu-le conform raţiunii, realizează virtutea (*De duabus voluntatibus,* P.G., 95, 149).

Deci virtutea nu e decît starea în care raţiunea, după ce a actualizat voinţa implicată în ea şi şi-a impus stăpînirea peste afecte, le-a pătruns pe acestea, a pus pecetea pe ele, a pus ordine în ele, a devenit, din raţiune virtuală, raţiune actuală, efectivă. Omul ridicat la raţionalitatea efectivă, la starea de virtute generală, reflectă în sine şi întăreşte cauza acestei calităţi cu dublu aspect, care şi ea e Raţiunea mai presus de raţiune şi bunătatea mai presus de bunătate, căci omul a devenit atunci întreg partener de comuniune cu Dumnezeu şi cu semenii.

semnele Ei, ca niște oglinzi atotstrăvezii. Căci au chipul întregii Rațiuni a lui Dumnezeu care privește prin ei, chip ce rămîne neschimbat prin trăsăturile dumnezeiești ale lui. Căci n-a mai rămas nici una din trăsăturile cele vechi, prin care obișnuia să se manifeste omenescul, toate cedînd celor mai bune, ca aerul neluminat amestecat deplin cu lumina [155].

29. *Înțelesul duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Aceasta, socotesc, cunoscînd-o și pătimind-o marele și minunatul Melchisedec, despre care povestește cuvîntul dumnezeiesc în Scripturi acele mari și minunate lucruri, s-a învrednicit să devină mai presus de timp și de fire și să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, făcîndu-se adică, prin deprindere, după har, pe cît e cu putință, așa precum credem că e Însuși Dătătorul harului după ființă. Căci ceea ce se spune despre el că era «fără tată, fără mamă și fără neam» (Evr., 7, 3), socotesc că nu înseamnă altceva decît lepădarea deplină a trăsăturilor naturale, produsă în el de harul suprem din pricina virtuții [156]. Iar cuvintele : «n-avea nici înce-

155. Cei ce au realizat urcușul s-au unit întregi cu Rațiunea divină întreagă, ca unii ce s-au imprimat total de Ea prin contemplarea Ei și prin umplerea lor prin comuniune iubitoare de puterile Ei. Ei s-au îmbibat, au primit calitatea Ei atît de mult, încît nu se mai văd în ei decît semnele Ei, nu se mai vede în ei nimic al lor, ca niște oglinzi atotstrăvăzătoare, pe care, cînd te privești în ele, nu le mai vezi, ci lasă să se vadă numai cel reflectat în ele.

Omul devine purtătorul însușirilor lui Dumnezeu prin participare, prin comuniune cu El. Omul apare ca dumnezeu, e îndumnezeit. Nu se mai văd însușirile omenești, deși omul este și se știe purtătorul lor. Dar această transparență a lui Dumnezeu prin om e conformă cu aspirația naturală a omului în general și a omului respectiv în special, fiind proporțională cu măsura în care a dezvoltat rațiunea sa inclusă ca potență în comportarea sa.

E de remarcat în acest capitol faptul că sfîntul Maxim vede urcușul omului spre îndumnezeire nu prin ocolirea lumii, ci în legătură cu ea. În legătură cu lumea se desăvîrșește ființa omului, adunînd rațiunile lumii și făcînd prin aceasta efectivă în sine însăși rațiunea sa și rațiunea lumii prin virtuți, ca, depășind în felul acesta rațiunea sa și rațiunile lumii, să devină totodată oglinda cît mai curată a Rațiunii și bunătății divine din care iradiază acelea. Este o nouă afirmare pozitivă a lumii și a vieții în ea, împotriva origenismului.

Sfîntul Maxim a redus, transformat și utilizat într-un mod propriu tabela categoriilor lui Aristotel. Dacă Aristotel cunoștea zece categorii : substanță, calitate, cantitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune și pasivitate, sfîntul Maxim enumeră cinci, dintre care unele sînt identice cu ale lui Aristotel, altele, deosebite. Identice sînt : substanța, poziția și (cu nume deosebit) mișcarea (la Aristotel : acțiunea). Relația a devenit la sfîntul Maxim sinteză. Diferența, care e proprie sfîntului Maxim, e la Aristotel expresia generală a deosebirii categoriilor. Locul e implicat, la sfîntul Maxim, în poziție ; timpul, în mișcare ; cantitatea, în ființă ; calitatea, în diferență ; posesia, în relație. Dar ce e cu totul nou la sfîntul Maxim e folosirea practică a categoriilor ca obiecte ale contemplării și modele ale urcușului spiritual al omului spre Dumnezeu. În afară de aceea, el a voit să vadă în creație, ca aspecte fundamentale, cele care au o bază și în Dumnezeu.

156. O exemplificare a copleșirii trăsăturilor naturale prin cele dumnezeiești ne-o oferă Melchisedec. A se observa în ce context cosmic plasează sfîntul Maxim urcușul spre Dumnezeu al personajelor biblice și al sfinților, reliefînd din nou convergența revelației naturale cu cea biblică.

Melchisedec s-a făcut prin deprinderea în bine (prin virtute), deci prin voința statornică, după har, ceea ce e Dătătorul harului după fire. Deprinderea indică două sensuri : a) e ceea ce se distinge prin efort repetat ; b) e ceea ce, prin urmare,

put al zilelor, nici sfîrşit al vieţii» mărturisesc cunoştinţa care circumscrie timpul şi veacul, şi contemplaţia ce depăşeşte existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială [157]. Apoi : «făcut fiind asemenea Fiului lui Dumnezeu el rămîne preot pururea» poate arată că el e în stare să-şi păzească pînă la sfîrşit ochiul mintal deschis, prin deprinderea neschimbată a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, a privirii dumnezeieşti spre Dumnezeu [158]. Căci virtutea obişnuieşte să lupte cu firea, iar contemplaţia cea adevărată, cu timpul şi cu veacul. Pentru că cea dintîi vrea să rămînă nerobită şi nestăpînită de celelalte cîte se socotesc că sînt după Dumnezeu, ca una ce numai pe Dumnezeu Îl ştie născător ; iar cea de a doua, necircumscrisă, nezăbovind în nici una din cele ce au început şi sfîrşit, ca una ce dă chip în sine lui Dumnezeu care hotărniceşte tot începutul şi sfîrşitul şi atrage la Sine într-un extaz negrăit toată înţelegerea celor ce înţeleg [159]. În acestea se arată asemănarea dumnezeiască, adică în cunoştinţă şi virtute. Şi prin aceasta e păzită în cei vrednici iubirea

---

e ca o a doua fire, dar o a doua fire dobîndită prin voinţă statornică. Ea e o aptitudine statornică, din care răsar gîndurile şi faptele ca din fire. Nu e o stare trecătoare. Dar aceasta e virtutea. În aceasta omul poate urca pînă la îndumnezeire. Dar aceasta nu e după fire, ci după deprindere, sau după o a doua fire cîştigată prin deprindere. Însă întrucît virtutea sau deprinderea în bine nu e decît deprinderea în a trăi tot mai mult cu Dumnezeu, îndumnezeirea nu e decît calitatea statornicită a firii de a fi mai presus de fire, de a fi un mediu subţire şi transparent al puterii dumnezeieşti. Propriu-zis prin aceasta a devenit firea noastră în mod actual ceea ce e chemată să devină : mediu transparent al puterilor dumnezeieşti. Deprinderea în această calitate nu e decît starea actualizată a firii noastre. Astfel virtutea şi harul se includ reciproc. Căci virtutea e depăşirea de sine şi comuniunea cu Dumnezeu şi cu semenii.

157. Melchisedec n-avea început al zilelor şi sfîrşit al vieţii în sensul că cunoştinţa lui se întindea peste timpul şi eonul lumii, iar contemplaţia lui depăşea existenţa a toată fiinţa materială şi nematerială. Era ridicat prin contemplaţie peste ele, iar prin aceasta însuşi spiritul biruise sfîrşitul şi se întinsese înainte de începutul existenţei lui pămînteşti. Se întindea peste timp şi veac, dar nu desfiinţa faptul de a fi început să existe.

158. Preot este cel ce are ochiul minţii deschis spre Dumnezeu ca să slujească Lui. Melchisedec rămîne preot pururea, după asemănarea Fiului celui întrupat al lui Dumnezeu. Căci aşa cum Acesta Îşi are ochiul minţii pururea deschis spre Tatăl, slujindu-I Lui prin opera de mîntuire şi de îndumnezeire a creaţiei, aşa şi Melchisedec are ochipul pururea deschis spre Dumnezeu, prin faptul că este unit cu Fiul cel întrupat şi a devenit asemenea Acestuia. El are ochiul minţii pururea deschis spre Dumnezeu şi-I slujeşte Lui prin deprinderea neschimbată a virtuţii atotasemănătoare lui Dumnezeu, dacă virtutea însăşi este deprinderea întinderii continuu spre Dumnezeu, a depăşirii de sine, a uitării de sine. Virtutea e susţinută de ochiul deschis al minţii spre Dumnezeu şi îl menţine pe acesta deschis pe măsură ce ea devine mai fermă. Vederea spirituală şi buna făptuire se hrănesc una din alta. Deprinderea neclintită a virtuţii e cea care ţine necontenit deschis ochiul minţii, ochiul cugetării la Dumnezeu. În aceasta se exprimă rostul cognitiv al virtuţii. Cine se face asemenea lui Dumnezeu prin virtute are pe Dumnezeu în el şi e asemenea Lui şi de aceea cunoaşte pe Dumnezeu prin trăire.

159. Virtutea realizează firea, dar întrucît o ridică mai presus de fire, în Dumnezeu.

Virtutea ţine ochiul minţii deschis spre Dumnezeu pentru că ea luptă cu toate cele ce sînt după Dumnezeu, nevoind să se lase robită de ele întrucît numai pe El Îl ştie prin experinţă născător şi proniator al ei. Aceasta nu înseamnă că nu se manifestă şi în fapte de iubire faţă de ele, dar iubirea aceasta nu vrea să fie stă-

neclintită de Dumnezeu singur. Iar prin aceasta li se dă în chip demn de Dumnezeu vrednicia înfierii care le dăruieşte puterea de a interveni necontenit la Dumnezeu şi de a sta în faţa Lui, procurînd celui ce intervine asemănarea dumnezeiască chiar cu scopul obţinerii îndurării Lui [160].

De aceea, pe drept cuvînt socotesc că nu prin timp şi fire, sub care petrecea natural marele Melchisedec, dar pe care, prin viaţă şi raţiune le depăşise şi părăsise cu totul, trebuie să se spună : «Cuvîntul lui Dumnezeu l-a îndreptat pe el», ci din acelea şi prin acelea prin care el s-a prefăcut cu voinţa, adică din virtute şi cunoştinţă [161]. Căci nu e drept ca — celor a căror voinţă a combătut vitejeşte prin virtuţi legea greu de învins a firii şi a căror mişcare a minţii a zburat prin cunoştinţă în chip neprihănit mai presus de timp şi veac — să li se atribuie ca trăsătură însuşirea celor părăsite, ci mai degrabă măreţia celor primite, singurele din care şi în care sînt şi se cunosc. Fiindcă şi noi, privind în chip natural la cele văzute, cunoaştem şi numim corpurile din culori, de pildă aerul luminat, lumină, orice materie aprinsă de foc, foc, şi corpul înălbit, alb, şi cîte altele de felul acesta [162]. Deci — dacă dumnezeiescul Melchisedec a preferat prin voinţă virtutea, firii şi tuturor celor ce ţin de ea, alegînd

---

pînită de ele, ci numai de Dumnezeu, Cel atotliber şi dătător de libertate. Iar contemplaţia ţine ochiul minţii deschis spre Dumnezeu, pentru că luptă să nu se lase circumscrisă de timpul parţial sau total al lumii, nelăsîndu-se închisă în cele ce au început şi sfîrşit. Căci cel ce contemplă se întinde peste cele hotărnicite şi ca atare unindu-se cu Dumnezeu ia în sine chipul lui Dumnezeu cel nehotărnicit de vreun început sau sfîrşit. Datorită acestui fapt el atrage spre sine toată înţelegerea, ridicînd-o din cele hotărnicite printr-un extaz negrăit la această treaptă culminantă a intuirii lui Dumnezeu şi a unirii cu El, care este contemplaţia.

160. Asemănarea cu Dumnezeu nu e decît calitatea dată sufletului de cunoştinţă şi de virtute. Pe de altă parte asemănarea sau cunoştinţa şi virtutea reprezintă însăşi iubirea de Dumnezeu şi sînt obţinute în comuniune cu El. Poate sînt numiri diferite ale aceleiaşi uniri afectuoase a sufletului cu Dumnezeu. Cel ce o are pe aceasta are de la Dumnezeu şi vrednicia înfierii şi, ca urmare, şi puterea de a interveni la El şi de a sta cu efect în faţa Lui, putere proprie preotului. Numai asemănarea cu Dumnezeu face ca intervenţia celui ce o are să fie efectivă, să obţină îndurarea Lui.

161. Orice sfînt cît trăieşte pe pămînt rămîne, pe de o parte, sub timp şi în fire, adică într-o existenţă naturală. Pe de altă parte, prin viaţă şi raţiune, sau prin virtute şi cunoştinţă, sau prin voinţă, el a depăşit timpul şi firea. Căci în ele este activă şi puterea lui Dumnezeu. Astfel, sfîntul vieţuieşte în două planuri : cel al naturii şi cel mai presus de natură. Mai bine zis planul naturii este transfigurat prin virtute şi cunoştinţă din partea lui Dumnezeu, dar nu suprimat. Sfîntul Maxim dă aici nişte precizări ale stării de îndumnezeire. Timpul se umple de Dumnezeu, deci de eternitate ; în fire intră ceea ce este mai presus de fire.

162. În aceste rînduri sfîntul Maxim stăruie asupra transfigurării întregii naturi a sfinţilor prin virtute şi cunoştinţă şi prin puterea dumnezeiască manifestată în ele. Petrecerea «naturală» în timp şi în trebuinţele naturii e penetrată şi ea de duhul dumnezeiesc lucrător prin voinţa şi gîndirea orientate spre Dumnezeu. Ei se cunosc acum prin cele ce au primit, nu prin cele ce, deşi persistă, sînt biruite sau copleşite. Ca să folosim o asemănare : într-o mamă totul e biruit de sentimentul matern şi de aceea acest sentiment o caracterizează sau o defineşte. Cînd starea copilului cere angajarea ei imediată, orice simţ al voluptăţii de femeie e copleşit de sentimentul curat al mamei. Se pare că există în om o energie generală a sensibilităţii, repartizată pe simţuri şi pe sentimente, dar capabilă să se activeze în

prea frumos vrednicia noastră, şi a depăşit întreg timpul şi veacul prin cunoştinţă, lăsînd cu o înţelegere superioară prin contemplaţie în urma sa toate cîte sînt după Dumnezeu, nezăbovind în nici unul din lucrurile în care se observă sfîrşitul; dacă s-a născut în Duh între fiinţele dumnezeieşti şi fără de început şi nemuritoare ale lui Dumnezeu prin raţiune după har şi poartă în sine nevătămată şi adevărată asemănarea lui Dumnezeu care l-a născut (deoarece toată naşterea obişnuieşte să facă la fel cu născătorul pe cel născut: «Căci ceea ce e născut din trup, zice, trup este, iar ceea ce e născut din duh, duh este») — pe drept cuvînt nu s-a mai numit din însuşirile naturale şi temporale, între care se cuprinde tată şi mamă şi neam, început şi sfîrşit al zilelor, pe care le-a lepădat cu totul de la sine, ci din trăsăturile dumnezeieşti şi fericite, prin care şi-a schimbat chipul şi la care nu ajunge nici timp, nici fire, nici raţiune, nici minte, nici nimic altceva din cele ce sînt, ca să vorbim pe scurt [163]. Deci ma-

---

sentimente mai curate sau mai puţin curate, sau să se concentreze întreagă într-un sentiment unic care le copleşeşte pe celelalte. Datorită acestui fapt, subiectul uman poate să se concentreze întreg în simţirea prezenţei divine, în care caz, deşi va satisface trebuinţele firii pentru a se conserva, apetiturile acestora nu vor avea puterea de a-l robi, ci le va copleşi prin simţirea prezenţei spirituale şi curate a lui Dumnezeu.

163. Fiinţele dumnezeieşti fără început şi nemuritoare între care se naşte Melchisedec în Duh prin raţiune, după har, nu sînt prin natură fără început şi nemuritoare, ci s-au născut în ele ca atare în Duh, ca şi el. Dacă prin natură nu Se naşte din Dumnezeu decît un singur Fiu, prin har se nasc numeroase subiecte, care au existat ca creaturi înainte de a se naşte sau de a deveni dumnezei după har. Şi pentru că au existat înainte, au şi ele o contribuţie la naşterea lor în Duh, ca dumnezei după har: ele contribuie la aceasta prin raţiunea sau prin cunoştinţa şi prin voinţa lor. Ele au contribuit la biruirea începutului şi sfîrşitului temporal prin Duh, întrucît s-au ridicat prin raţiunea lor gînditoare de la lucrurile care încep şi sfîrşesc la cele fără început şi sfîrşit. Iar prin voinţa de a face voia lui Dumnezeu, devenită deprindere virtuoasă în care totdeauna e o plăcere superioară, au biruit plăcerea apetiturilor firii nemaifiind sclavele lor, deşi satisfac din motive obiective trebuinţele firii. Firii lor întinse peste ea însăşi, prin cunoştinţă şi virtute, sau prin cunoştinţă şi voinţă, i-a venit în întîmpinare harul penetrînd-o şi susţinînd-o în această depăşire de sine prin intensificarea unei simţiri superioare în ea. Depăşirea firii sau îndumnezeirea ei este o operă a lui Dumnezeu, dar nu fără contribuţia ei. În aceasta se arată participarea pozitivă ce o acordă sfîntul Maxim vieţuirii noastre pămînteşti. Starea de îndumnezeire rămîne ea însăşi o unire paradoxală a contrariilor, ca şi drumul spre ea. Firea creată persistă ca suport al îndumnezeirii, ca «obiect» sau mai de grabă ca subiect îndumnezeit şi purtător de îndumnezeire prin nivelul de cunoaştere şi de virtute la care a ajuns. Simţirea plăcerii unor realităţi superioare e şi o simţire a ei, deşi se află în ea şi forţa divină sau frumuseţea divină exercitată asupra ei, care produce o atracţie superioară care le copleşeşte pe cele inferioare.

Astfel firea rămîne, dar se află în acelaşi timp deasupra ei. Ea trăieşte cele ce sînt mai presus de ea. Omul zboară prin aripile ce i s-au adăugat peste sine. Dar aripile acestea le poartă el însuşi şi el face experienţa zborului care e deosebită de experienţa lui obişnuită în viaţa pămîntească. Omul a ajuns la «adevărata asemănare cu Dumnezeu», adică la actualizarea supremelor sale potenţe, dar în acelaşi timp şi-a depăşit «chipul» în asemănare, trăind în Duh dincolo de timp. Această trăire e de asemenea în Duh, dar această trăire supranaturală în Duh e o trăire experiată în Duh în toată făptura, fără ca obiectiv să însemne ridicarea trupului din

rele Melchisedec a fost descris ca «fără tată, fără mamă, fără neam, neavînd nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii», precum a lămurit cuvîntul adevărat despre el al bărbaţilor purtători de Dumnezeu, nu din pricina firii celei create şi a celor din nimic, după care a început şi a sfîrşit de a fi, ci din pricina harului dumnezeiesc şi necreat care există pururea mai presus de toată firea şi tot timpul, din pururea existentul Dumnezeu, har după care se cunoaşte ca fiind născut întreg cu totul prin alegerea voii Sale [164]. Şi ne-a fost păstrat de Scriptură ca fiind singur de felul acesta, ca cel ce s-a ridicat poate primul prin virtute mai presus de materie şi formă, care poate sînt arătate prin cuvintele : «Fără tată şi fără mamă şi fără neam» ; şi ca cel ce a trecut prin cunoştinţă peste toate cele de sub vreme şi veac, a căror existenţă a început în timp prin facere (care nu neagă începutul în oarecare timp), şi nu s-a abătut deloc de la drumul dumnezeiesc cel inteligibil, ceea ce înseamnă poate că «n-are început al zilelor şi nici sfîrşit al vieţii» [165]. În sfîrşit, ca cel ce a pătruns cu mintea în Dumnezeu însuşi, desfăcut de toate, în chip ascuns, tăcut şi, pe scurt, necunoscut, după negarea tuturor, e imprimat şi transformat întreg de calităţile lui Dumnezeu întreg [166]. Aceasta se arată poate prin cuvintele :

posibilitatea morţii. În acelaşi timp ea e o arvună a nemuririi viitoare cu trupul. Ca să rămînem la comparaţia cu omul care zboară : el şi-a actualizat o potenţă a sa prin destoinicia de a-şi adăuga aripi ; dar el a ieşit prin aceasta din conduita sa obişnuită, sau din ceea ce poate el numai prin natura sa ; el zboară întrucît a adăugat ceva naturii sale, desigur în baza posibilităţii de a-şi adăuga şi de a purta ceea ce şi-a adăugat. Dar nu singur el şi-a adăugat aripile, ci ele i-au fost adăugate şi de Dumnezeu. Căci zborul e viaţa în comuniune cu Dumnezeu.

164. Este aici afirmat, cu mult înainte de Palama, caracterul necreat al harului. Subiectul uman îndumnezeit se caracterizează numai din harul prezent în el. Căci s-a născut întreg din Dumnezeu, dar nu după natură, ci după har şi după libera lui alegere şi stăruinţă. Înainte de a fi dobîndit noul său mod de existenţă prin voinţă şi prin har, a existat natura lui creată. De aceea nu s-a născut după natură, ci după dorinţă şi după har. De aceea în calitatea aceasta nouă n-are tată şi mamă după natură.

165. «Fără tată şi fără mamă» mai poate însemna şi că Melchisedec s-a ridicat mai presus de materie şi formă, căci forma era considerată în filosofia greacă veche (la Aristotel) şi ca un principiu care dă materiei formă şi prin aceasta aduce la existenţă o nouă individuaţiune. Deci sfîntul s-a născut ca făptură nouă altfel decît prin această lege a naturii, în care se întîlnesc doi factori. El s-a născut prin virtute, care reprezintă ridicarea peste această lege. Dar în general existenţa naturală se produce printr-o întîlnire în timp între materia consistentă şi forma gîndită şi se desface după un timp, materia scăpînd de sub forma care a organizat-o. Sfîntul însă nu s-a născut ca atare prin această întîlnire în trup între materie şi formă şi nu va înceta să fie sfînt printr-o despărţire a materiei şi a formei. Ridicarea mai presus de materie şi formă mai poate însemna însă şi ridicarea peste orice opoziţie a trupului faţă de sufletul umplut de har.

Sfinţenia nu are un început temporal, ci vine din veşnicie în cel ce se împărtăşeşte de ea ; şi nu are sfîrşit pentru că sfîntul nu mai iese din ea.

166. Experienţa ieşirii din timp şi fire o trăieşte sfîntul însă în grad culminant ca unul a cărui minte a uitat de toate, pătrunzînd fără idei, fără cuvinte, în chip neştiut şi neînţeles în Dumnezeu, Cel mai presus de toate cele cunoscute şi explicabile. Iar starea aceasta nu e numai o stare a minţii, ci e o stare a întregii sale fiinţe, pentru că întreagă a primit însuşirile lui Dumnezeu întreg, care au co-

«Făcut asemenea Fiului lui Dumnezeu, rămîne preot în veac». Căci orice sfînt care a început să aibă un bine prin excelenţă, după acest bine e declarat şi chip (τύπος) al lui Dumnezeu care l-a dat. În sensul acesta, şi acest mare Melchisedec, pentru virtutea dumnezeiască întipărită în el, s-a învrednicit să fie chip (τύπος) al lui Hristos Dumnezeu şi al tainelor Lui negrăite. Căci spre El se adună toţi sfinţii ca spre un arhetip şi cauză a binelui ce se arată în fiecare din ei, dar mai ales acesta, ca cel ce poartă în sine, mai mult ca toţi ceilalţi, semnele lui Hristos [167].

30. *Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec.*

Căci singur Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos este prin fire şi în adevăr fără tată şi fără mamă şi fără neam şi n-are nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii. Fără mamă, pentru caracterul nematerial, netrupesc al naşterii Lui dinainte de veci de sus din Tatăl. Fără tată, după naşterea de jos, temporală, din mamă şi în trup, care nu s-a produs datorită zămislirii prin sămînţă. Fără neam, întrucît modul ambelor Lui naşteri e tuturor cu totul inaccesibil şi necuprins. Şi n-are nici început al zilelor, nici sfîrşit al vieţii, fiind fără început, fără sfîrşit şi cu totul nemărginit, ca Cel ce e prin fire Dumnezeu [168]. Şi rămîne preot în veac, ca unul ce nu încetează de a exista, prin o moarte care pune sfîrşit păcatului sau firii, fiindcă e Dumnezeu şi dătătorul a toată viaţa cea după fire şi virtute [169].

---

pleşit însuşirile ei, aşa cum fierul încălzit în foc a primit însuşirile focului, care le-au copleşit pe ale sale. S-a produs o transformare a firii create prin această schimbare de calităţi, mai bine-zis prin copleşirea calităţilor sale de către calităţile dumnezeieşti (calificatus et transcalificatus) a căpătat o calitate bună, curată, prin efortul uman şi prin energia divină. Omul însuşi trece peste raţiuni, în apofatic, căci nici Dumnezeu nu Se află limitat în raţiuni, ca la Origen.

167. Calităţile acestea noi sînt calităţile binelui prin excelenţă, care sînt la rîndul lor calităţile lui Dumnezeu. De aceea, sfîntul a devenit o formă, o întipărire văzută (τὸπος) a lui Dumnezeu cel nevăzut şi o icoană a lui Hristos, Care, ca Dumnezeu şi Om, a dat în umanitatea Sa prima şi suprema formă văzută a calităţilor lui Dumnezeu, fiindcă este ca om arhetipul binelui devenit vizibil şi ca Dumnezeu, cauza lui. De aceea, toţi sfinţii sînt icoanele lui Hristos, Care e arhetipul şi cauza binelui ce se manifestă în toţi.

168. Hristos e arhetipul şi cauza tuturor celor ce se fac icoane ale Lui, ridicîndu-Se peste timp şi fire, pentru că este prin fire, nu prin voinţă şi prin har, deasupra timpului. El e într-adevăr fără mamă şi fără început prin naşterea cea nematerială din veci din Tatăl şi fără tată, după naşterea cea de jos, fără de sămînţă. Unul şi Acelaşi e fără tată şi fără mamă. Una din cele două naşteri ale Aceluiaşi e fără mamă şi alta fără tată. Nici una nu e pătată. Naşterea prin mamă nu aduce un subiect temporal pe lume, ci pe Cel născut dinainte de veci.

169. Hristos rămîne preot în veac, pentru că nu încetează de a exista prin moartea menită să pună capăt păcatului şi firii, sau firii din pricina păcatului, ci El foloseşte moartea spre înviere. Căci fiind Dumnezeu e însuşi Dăruitorul vieţii celei după fire şi al celei după virtute. Oamenii recîştigă prin virtute o viaţă superioară firii, dar o recîştigă de la Dumnezeu, o recîştigă prin har şi o recîştigă deplin după ce o pierd pe cea prin fire, în care prin păcat a intrat moartea.

Hristos are viaţa în Sine, deci etern, atît după fire cît şi după virtute, şi dăruieşte tuturor viaţa după fire prin naşterea naturală şi viaţa cea după har prin vir-

Dar nu socoti că e lipsit cineva de acest har, cînd auzi că numai despre marele Melchisedec a spus Scriptura că îl are. Căci tuturor le-a sădit Dumnezeu în chip natural puterea spre mîntuire, ca fiecare să poată, dacă vrea, să se împărtăşească de harul dumnezeiesc şi dacă vrea, să nu fie împiedicat să devină Melchisedec şi Avraam şi Moise şi, simplu, să transfere pe toţi sfinţii în sine, fără să le schimbe numele şi locurile, ci imitîndu-le modurile şi vieţuirea [170].

31. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Melchisedec.*

Deci tot cel ce şi-a «mortificat mădularele de pe pămînt» (Col., 3, 5) şi şi-a «stins tot cugetul trupesc» (Rom., 8, 3) şi s-a scuturat cu totul de afecţiunea faţă de trup, prin care iubirea datorată de noi numai lui Dumnezeu se împarte, şi şi-a tăgăduit toate semnele trupului şi ale lumii, pentru harul dumnezeiesc, încît să poată spune cu fericitul Pavel «Cine ne va despărţi pe noi de dragostea lui Hristos?» şi celelalte (Rom., 8, 35), acela s-a făcut ca marele Melchisedec, fără tată şi fără mamă şi fără neam, nemaiavînd cum să fie ţinut sub trup şi fire, pentru legătura ce-a cîştigat-o cu Duhul [171].

---

tutea lor, care pe de o parte e produsul efortului lor, pe de alta, al harului. Desigur Hristos a acceptat şi El, odată cu firea omenească, moartea; dar a acceptat-o voluntar, căci voluntar a luat firea noastră cea muritoare. El însă nu putea rămîne în moarte, atît pentru că El era şi cauza vieţii după fire, cît şi a vieţii conforme virtuţii. Propriu-zis la El viaţa conformă virtuţii e o viaţă după fire a omului, dar datorită unirii firii omeneşti cu cea dumnezeiască. El biruieşte moartea intrată prin păcat în firea naturală, acceptată de El voluntar. La El moartea nu a devenit involuntară, cum a devenit la om, după ce a ales prin voie păcatul. Deci nu a devenit imposibil de biruit prin voinţă. În Hristos moartea a putut fi învinsă prin voia Sa care n-a ales păcatul, dar şi prin voia divină conformă firii Lui divine. În El moartea a putut fi învinsă prin amîndouă voile, adică prin convergenţa voii umane cu cea divină, sau prin virtutea firii umane şi prin firea divină.

170. Dumnezeu a sădit în chip natural în fiecare om puterea spre mîntuire, nu în sensul că se poate mîntui prin sine, ci în sensul că o doreşte şi se poate împărtăşi de ea prin har, devenind virtuos; în sensul că poate sta în relaţie cu Dumnezeu. Ba chiar e făcut fiecare pentru această relaţie. În el e posibil un cuget al trupului, ca moarte şi descompunere pentru trup şi pentru spirit. Dar şi «cugetul duhului», sau cugetarea cu plăcere la cele ale duhului care produce o bucurie şi în mădularele trupului, copleşind senzaţiile lui inferioare, «o viaţă de pace». Deci «cugetarea la cele ale vieţii duhovniceşti» nu e o uscăciune şi o monotonie, ci o bucurie spirituală plină de armonie, nu o plăcere care aduce desfrînare, regrete, tristeţe sau plictiseală în fiinţa noastră. Această viaţă a duhului care copleşeşte plăcerile inferioare, producînd o bucurie multiplă şi mereu nouă, este iubirea curată faţă de Hristos şi de semenii noştri în Hristos. Cel ce trăieşte în această iubire a devenit fără tată şi fără mamă, nemaifiind stăpînit de trup şi de fire. În firea omului e sădită trebuinţa şi capacitatea comunicării cu Dumnezeu, cum e sădită în firea ochiului capacitatea să vadă lumina deosebită de el. Dacă înţelegem prin natura umană o natură închisă în ea însăşi, ea nu se poate mîntui. Dar nu acesta e sensul naturii umane. O astfel de natură e bolnavă, atrofiată.

171. «Mădularele cele de pe pămînt» nu sînt propriu-zis mădularele trupului, ci senzaţiile rele ce se pot manifesta prin ele. Acestea sînt, după sfîntul apostol Pavel: curvia, necurăţia, pofta cea rea, lăcomia care este idololatrie (Col., 3, 5). Deci nu

32. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Neavînd nici început, nici sfîrşit al vieţii*».

Iar dacă, pe lîngă acestea, s-a tăgăduit şi pe sine însuşi, «pierzîndu-şi sufletul său pentru Mine, îl va afla pe el» (Lc., 9, 24). Adică dacă a părăsit viaţa de aici cu voile ei, pentru cea mai bună, a dobîndit numai pe Cuvîntul cel viu şi lucrător al lui Dumnezeu, Care «străbate prin virtute şi cunoştinţă pînă la despărţitura sufletului şi a duhului» (Evr., 4, 12), nemaiavînd nimic nepărtaş de prezenţa Lui. În acest caz s-a făcut fără început şi fără sfîrşit (Evr., 7, 3), nemaiavînd în sine viaţa mişcătoare vremelnică, ce are început şi sfîrşit şi e tulburată de multe patimi, ci numai pe cea dumnezeiască şi veşnică a Cuvîntului sălăşluit în sine care nu-şi are sfîrşitul în nici o moarte [172].

33. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Rămîne preot în veac*».

Iar dacă ştie prin atenţie multă să şi vegheze asupra darului său, îngrijind prin făptuire şi contemplaţie de bunurile mai presus de fire şi timp, a devenit şi preot perpetuu şi veşnic, bucurîndu-se mintal de convorbirea cu Dumnezeu [173]. Şi deoarece imită prin neschimbarea voinţei în bine pe Cel după fire neschimbat, nu e împiedicat în chip iudaic de moartea cea din păcat să rămînă în veci preot şi să aducă jertfă de laudă şi de mărturisire, slăvind pe Dumnezeu ca Făcător al tuturor şi mulţumindu-I cu recunoştinţă ca Proniatorului şi Judecătorului drept al tuturor în altarul dumnezeiesc al cugetării [174]. Din acest altar nu au putere să mănînce cei ce slujesc cortului (Evr., 13, 10). Căci nu se pot împărtăşi de pîinile

---

se cere o suprimare de mădulare, ci punerea în stare de nemişcare a senzaţiilor de plăcere manifestate prin ele, o copleşire a lor prin simţiri superioare, o transcalificare a lor. Iar «cugetul trupului» (Rom., 8, 6) este acelaşi lucru : o cugetare la cele ale trupului, care nu e lipsită de o voluptate inferioară.

172. Cuvîntul sau Raţiunea lui Dumnezeu străbate în toată fiinţa omului prin virtute şi cunoştinţă, rodindu-le pe acestea. E o străbatere ce se face în timp, nu într-un moment. Cuvîntul lui Dumnezeu stăruind în om, în conştiinţa lui, străbate raţiunea lui, care se conformează cu raţiunea lui Dumnezeu. Din conştiinţă ea organizează, raţionalizează mişcările trupeşti ale omului, apoi luminează înţelegerea lui, străbătînd pînă la urmă tot omul. Cele două raţiuni sînt intim legate, dar rămîn două, cea umană urmînd celei divine, cum cuvîntul lui Dumnezeu leagă de Sine, ca răspuns, cuvîntul nostru, fără să-l anuleze, într-o unire dialogică.

173. Preotul e definit aci ca cel ce se află în convorbire cu Dumnezeu, prin minte. Dacă prin făptuirea devenită virtute şi prin contemplaţie omul a ajuns la convorbirea cu Dumnezeu, adică la starea de preot, această stare o poate păstra perpetuu, avînd grijă prin atenţie să rămînă în virtute şi contemplaţie. Iar prin acestea el poartă grijă de bunurile mai presus de fire şi de timp. Convorbirea prin gîndire şi fapte e modul unirii noastre răspunzătoare cu Dumnezeu. E slujirea noastră preoţească, jertfa noastră cuvîntătoare.

174. Viaţa de virtute înseamnă, pe treptele ei culminante, o neschimbare în bine prin voinţă, din puterea şi după asemănarea lui Dumnezeu cel neschimbat în bine prin fire. Cel ajuns la treapta aceasta nu mai e întrerupt în neschimbarea lui de moartea prin păcat sau prin căderea din bine. Preoţia lui e perpetuă, fiind în con-

tainice ale cunoştinţei dumnezeieşti şi de paharul de viaţă făcător al înţelepciunii cei ce se conformează numai literei şi se îndestulează, în vremea mîntuirii, de jertfele patimilor neraţionale. Ele vestesc, ce e drept, moartea lui Iisus, prin oprirea de la păcat, dar învierea Lui, pentru care a primit moartea, nu o mărturisesc prin contemplaţia minţii, luminată întru dreptatea faptelor bune. Căci ei sînt gata să se mortifice trupeşte, dar nu încep deloc să se facă vii în Duh, stînd încă în picioare cortul lor, deoarece încă nu li s-a arătat calea sfinţilor prin raţiune şi cunoştinţă, care este Cuvîntul (Raţiunea) lui Dumnezeu care a zis : «Eu sînt calea». Şi nu au dorit să treacă prin contemplaţie de la cunoaşterea Domnului prin făptuire ca Cuvînt (Raţiune) devenit trup, la slava Lui ca a Unuia născut din Tatăl, slava plină de har şi adevăr [175].

34. *Înţelesul duhovnicesc al lui Avraam.*

Tot aşa devine un alt Avraam duhovnicesc, ieşind din pămîntul, rudenia şi casa tatălui şi venind în pămîntul arătat de Dumnezeu, cel ce s-a rupt de alipirea la trup, a ieşit afară din el prin despărţirea de patimi, a părăsit simţurile şi nu mai primeşte prin ele nici o amăgire a păcatului şi a lăsat în urmă toate cele sensibile din care îi vine sufletului prin simţuri înşelăciunea şi amăgirea. Acela a venit numai cu mintea, liberă de toată legătura materială, în pămîntul dumnezeiesc şi fericit al cunoştinţei şi, străbătîndu-l tainic în lung şi în lat, află în el pe Domnul şi Dumnezeul nostru Iisus Hristos, moştenirea cea bună a celor ce se tem de El, a teologhisit despre El oamenilor, vorbind despre o lungime neînchipuită de cei drepţi, pe cît e cu putinţă, şi L-a slăvit pentru noi în lăţimea Lui,

vorbire neîncetată cu Dumnezeu, care constă într-o aducere a jertfei de laudă şi de mărturisire, adică într-o slăvire a lui Dumnezeu ca Făcător al tuturor şi într-o mulţumire înălţată Lui, ca Proniator şi Judecător al tuturor, sau ca Celui ce toate le conduce, menţinîndu-le şi dezvoltîndu-le în specificul lor, dar şi în unitatea armonioasă dintre ele. Dar această jertfă de laudă, de mărturisire şi de mulţumire o aduce acela tot în altarul minţii sau în locul cel mai spiritual şi mai înălţat spre Dumnezeu, al fiinţei noastre.

175. Mintea e altarul în care, pe de o parte, se aduc dialogic lui Dumnezeu jertfele de laudă şi de mulţumire, iar pe de alta, se mănîncă din acele jertfe. Din laudele şi mulţumirile aduse lui Dumnezeu se hrănesc spiritual şi sufletele celor ce le aduc. Ele sînt ca nişte pîini ale cunoştinţei de Dumnezeu puse înaintea lui Dumnezeu şi ca un pahar al înţelepciunii, pîini şi pahar care nu sînt numai produse ale omului, ci şi daruri ale lui Dumnezeu. Hrana aceasta e cu totul superioară mîncărurilor trupeşti (Evr., 3, 9—10). Dar de ea nu se pot împărtăşi cei ce slujesc încă literei. Ei jertfesc încă numai patimile neraţionale, oprindu-se de la păcat, aplicînd la ei numai moartea lui Iisus, dar nu au pătruns în viaţa lui Iisus de dincolo de moarte, sau la învierea prin contemplaţia luminată de dragoste şi de comuniune. Ei au rămas prin aceasta încă legaţi de trup, nu au trecut la viaţa în Duh. Căci nu li s-a deschis calea sfinţilor care îi conduce la viaţa în Duh, neavînd pe Cuvîntul cel înviat al lui Dumnezeu, sau Raţiunea şi cunoştinţa deplin descoperită a lui Dumnezeu, călăuză la cele de dincolo de viaţa în trup. Neridicîndu-se la contemplaţie nu cunosc pe Domnul decît ca Cuvînt sau ca Raţiune devenită trup prin făptuire, nu s-au ridicat la cunoaşterea slavei Lui.

arătată în providența Lui prea înțeleaptă care toate le îmbrățișează și în minunata și negrăita Lui iconomie (întrupare) cea pentru noi. Căci unul ca acesta a devenit părtaș de modurile prin care a fost învățat să cinstească pe Domnul prin făptuire și contemplație, moduri prin care se întărește în chip ferm iubirea și asemănarea cu Dumnezeu.

Și vorbind pe scurt despre acestea, cel ce a biruit cu făptuirea trupul și simțirea și lumea care pricinuiesc desfacerea alipirii minții de cele inteligibile, și s-a apropiat în mod cunoscător numai cu mintea de Dumnezeu, unul ca acesta este un alt Avraam, arătînd că are, printr-un har egal, aceeași pecete a virtuții și cunoștinței ca și patriarhul [176].

35. *Înțelesul duhovnicesc al lui Moise.*

De asemenea se arată ca un alt Moise cel ce, în timpul împărăției patimilor, cînd stăpînește diavolul, adică Faraon cel inteligibil, cînd deci ceea ce-i mai rău domnește asupra a ceea ce-i mai bun și trupescul se răscoală împotriva duhovnicescului și tot gîndul binecredincios e omorît, se naște cu voința din Dumnezeu și e pus în coșul ascezei adevărate, prin care s-a întărit în afară, după trup, prin modurile făptuirii morale, iar în lăuntru, după suflet, prin înțelesurile dumnezeiești; cel ce rabdă apoi pînă la primirea legii contemplațiilor naturale să fie sub simțire, adică sub fiica lui Faraon cel inteligibil, dar prin rîvna sinceră a bunurilor dumnezeiești omoară cugetul egiptean al trupului și-l așează sub nisip, adică sub deprinderea neroditoare de rele, în care, chiar dacă se sea-

176. Avraam este un alt tip al celor ce își despart afecțiunea de trup și de cele pămîntești. Aceasta nu înseamnă suprimarea trupului, ci numai despărțirea de patimi; nu înseamnă nici suprimarea simțurilor, ci numai refuzul de a primi prin ele amăgirea păcatului, sau percepții încărcate de ceea ce atrage la păcat. Aceasta e o amăgire, pentru că o proiectăm noi prin simțuri peste chipurile lucrurilor, care în ele sînt curate. Noi proiectăm în lucruri plăceri care par consistente și durabile, pe care de fapt lucrurile nu ni le dau.

Cel ce și-a eliberat astfel mintea de afecțiunea față de pămîntul de jos poate intra în pămîntul inteligibil de sus, care e mai consistent decît cel de jos. Acest pămînt e Însuși Hristos, pămîntul pe care îl vor moșteni cei blînzi. El e consistent ca Dumnezeu, dar e consistent și ca natură umană îndumnezeită. El e de o lungime și de o lățime neînchipuită. Prin teologie și experiență duhovnicească cei vrednici de El încearcă să ne vestească lungimea Lui, fără să ajungă vreodată la capătul ei; și lățimea Lui cea vrednică de slavă care îmbrățișează prin pronie universul și se arată în negrăita Lui întrupare, prin care s-a întins de la cer la pămînt, unind natura divină cu cea umană.

Cel ce a intrat și umblă în acest «pămînt» s-a împărtășit de modul făptuirii și contemplației prin care a învățat să slăvească pe Dumnezeu, întărind prin ele iubirea de Dumnezeu și asemănarea cu El. Modul făptuirii ne arată că nu e vorba de o părăsire a pămîntului ca realitate creată, ci de transfigurarea lui prin faptele bune. E vorba de biruirea prin fapte a sensibilității voluptuoase a trupului față de lume, nu de suprimarea realității acestora. Căci această sensibilitate voluptuoasă desface mintea de afecțiunea față de Dumnezeu. Odată ce sufletul dobîndește afecțiunea față de cele spirituale, ea copleșește afecțiunea trupească față de cele pămîntești, sau o purifică pe aceasta. Dar aceasta e o stare de har dobîndită prin virtute și cunoștința celor spirituale.

mână de dușman neghina răutății, nu răsare pentru sărăcia lăuntrică cu duhul care naște și păzește nepătimirea ; cel ce după aceea, la porunca dumnezeiască, pune hotar mării amare și cu adevărat sărate a păcatului, înfuriată de duhurile răutății și mișcată de valurile succesive ale ispitelor, precum s-a scris «Cel ce a pus nisipul hotar mării», și spune ei : «Pînă aci vei ajunge și nu vei trece mai departe și în tine se vor sfărîma valurile tale» (Ier., 5, 22 ; Iov, 28, 11) ; cel ce ca un păstor priceput conduce ca pe niște oi — prin vieţuirea pustie de patimi, de materii și de plăceri, apoi spre muntele cunoștinței de Dumnezeu, Cel văzut pe înălțimea înțelegerii — gîndurile ce înclină încă spre pămînt și caută plăcerea acestuia, pentru care obișnuiește să lupte mînia, ca să ia în stăpînire și să înăbușe rațiunea; cel ce ocupîndu-se acolo în chip încordat cu contemplații adecvate duhovnicești, după părăsirea relației minții cu cele sensibile (căci aceasta cred că înseamnă trecerea timpului de patruzeci de ani), se învrednicește să devină prin înțelegere văzător și auzitor al focului dumnezeiesc negrăit și suprafiresc aflător în ființa lucrurilor ca într-un tufiș, adică al Cuvîntului dumnezeiesc, Care în timpurile mai de pe urmă a strălucit din rugul Sfintei Fecioare și a petrecut cu noi prin trup [177]. Căci își apropie talpa cugetării goale și cu totul liberă de încălțămintele moarte ale gîndurilor omenești, de această taină, întorcînd spre înțelegere puterea văzătoare a minții ca pe o față, dar deschizînd numai prin credință puterea ascultătoare a sufletului, ca pe o ureche, spre primirea tainei. Și de la aceasta primind puterea tare și nebiruită împotriva puterilor rele,

177. Moise e un alt tip al omului credincios care săvîrșește urcușul duhovnicesc. E celebră scrierea sfîntului Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, care-l descrie ca atare. Acesta se naște întîi cu voința din Dumnezeu și se închide în coșul ascezei, scăpînd de sub stăpînirea patimilor. Căci prin voința sa ascetică dobîndește modurile morale de vieţuire după trup și înțelesurile dumnezeiești sau curate ale lucrurilor în suflet. El trăiește pînă la primirea legii contemplațiilor naturale, adică a vederii prin lucruri dincolo de lucruri, sub regimul lucrării simțurilor ca sub fiica lui Faraon, dar omoară cugetul trupesc din sine, sau poîta de a se îndulci trupește din lucrurile percepute prin simțuri, ascunzînd acest cuget în nisipul deprinderii neroditoare de patimi, care are în sine sărăcia cu duhul sau lipsa de pretenție de a fi ceva pe planul trupesc și lumesc. Aceasta naște și păzește nepătimirea, iar prin nepătimire pune barieră valurilor succesive și infernale ale ispitelor. După aceasta își conduce ca pe niște oi gîndurile prin pustiul lipsit de imagini și de plăceri, ca să le urce pe muntele cunoștinței de Dumnezeu (Horeb), cu toate că ele înclină încă spre pămînt și spre plăcerea acestuia, luînd în sprijin mînia care caută să pună stăpînire pe rațiune și s-o înăbușe. Petrecînd multă vreme pe înălțimea înțelegerii în contemplații duhovnicești, după părăsirea relației minții cu cele sensibile, se învrednicește să devină, prin înțelegere, văzător al focului și auzitor al Cuvîntului dumnezeiesc aflător în ființa lucrurilor create (în tufiș), adică al Cuvîntului dumnezeiesc care ne grăiește din lucruri, iar mai pe urmă va străluci din rugul Sfintei Fecioare.

Dumnezeu nu Se arată pentru noi decît prin ființa lucrurilor create, făcîndu-le transparente ca un foc ce arde în ele, fără să le consume, fapt care își atinge gradul culminant în arătarea lui Dumnezeu în trupul luat din Fecioara. Trupul Fecioarei și trupul lui Hristos sînt suprema justificare a materiei ca mediu de arătare a lui Dumnezeu. Ele sînt o clară respingere a teoriei origeniste despre răul ființial al materiei.

desparte cu multă forţă cele conforme firii, de cele contrare firii, cele sufleteşti, de cele trupeşti, cele inteligibile şi imateriale, de cele materiale şi sensibile, întrecînd mult puterea care încearcă să robească libertatea [178].

36. *Alt înţeles duhovnicesc despre acelaşi.*

Şi ca să spun pe scurt, a devenit un Moise duhovnicesc cel ce nu suportă jugul păcatului şi nu se îneacă pe sine în rîul tulbure al patimilor, prin pofta cea rea, şi nu rabdă să fie hrănit de simţire ca izvor al plăcerilor, ci mai degrabă omoară cugetul trupului care tiranizează nobleţea sufletului ; cel ce, ridicat după aceea deasupra tuturor celor stricăcioase, a fugit, ca de un alt Egipt, de lumea aceasta înşelătoare care supără mintea atotvăzătoare cu grijile trupeşti şi, devenit al său însuşi prin liniştire, a cunoscut, în chip negrăit, într-o meditaţie concentrată prin contemplarea destoinică a lucrurilor, iconomia înţeleaptă a proniei dumnezeieşti care cîrmuieşte dumnezeieşte totul ; cel ce, pe urmă, prin teologia mistică pe care o primeşte în extaz negrăit numai mintea curată prin rugăciune, s-a întîlnit negrăit cu Dumnezeu în neştiinţă ca într-un întuneric şi a primit în el pe dinăuntru, în minte, întipărirea dogmelor dreptei credinţe, iar pe dinafară, ca tablele lui Moise, harurile virtuţilor, prin degetul lui Dumnezeu, adică prin Sfîntul Duh; sau, pentru a grăi cu Scriptura, cel ce a preferat să sufere cu poporul lui Dumnezeu, decît să se bucure de plăcerea vremelnică a păcatului şi a socotit mai de preţ ocara de la Hristos, decît comorile din Egipt, adică a ales de bunăvoie ostenelile pentru virtute în locul bogăţiei şi slavei care sînt vremelnice şi stricăcioase. Acesta a devenit un alt Moise duhovnicesc, care vorbeşte nu cu Faraon cel văzut, ci cu diavolul, tiranul nevăzut şi omorîtorul sufletelor şi începătorul răutăţii, şi cu puterile rele din jurul lui, stînd în faţa lui, în chip spiritual, cu toiagul ce-l poartă în mînă, adică cu puterea raţiunii din făptuire [179].

178. Noi punem, între înţelegerea noastră şi Dumnezeu, multe gînduri omeneşti adunate în decursul timpului, gînduri lipsite de vibraţie pentru taină (gînduri moarte). Nu luăm contact, prin sensibilitatea directă a fiinţei noastre, cu Dumnezeu pentru Care este făcută această fiinţă. Faţa spirituală este puterea văzătoare a minţii, căci aşa cum faţa trupului poartă ochii sau simţul văzului spre cele materiale, aşa poartă mintea puterea văzătoare spre cele spirituale.

Dar dacă puterea văzătoare a minţii vede cele spirituale asemenea ochiului, urechea ascultă şi primeşte cu credinţă tainele comunicate de Dumnezeu, a Cărui prezenţă mintea o sesizează. Această vedere şi auzire întăresc cel mai mult libertatea umană împotriva ispitelor inferioare, ele sînt criteriul sigur a ceea ce este bun şi demn de preferat.

179. Revine continuu ordinea celor trei trepte ale desăvîrşirii : a) curăţirea de patimi ; b) contemplarea raţiunilor din lucruri prin mintea atotstrăvăzătoare, care nu mai e silită, de griji şi de plăceri, să se oprească la materialitatea lucrurilor ; şi c) cunoaşterea tainică sau apofatică a lui Dumnezeu, primită în mintea curăţită prin rugăciune, adică prin concentrarea în Dumnezeu şi părăsirea tuturor ideilor lucrurilor. În cursul acestei cunoaşteri tainice sînt întipărite de degetul lui Dumnezeu, pe de o parte, în minte, dogmele credinţei, pe de alta, în comportarea văzută a firii sale, vir-

37. Înţelesul celor următoare : *Cum poate imita cineva pe sfinţii dinainte de lege şi de după lege ;* şi al întrebării: *Care e identitatea legii naturale şi a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta ?*

La fel, fiecare din noi, dacă vrea, poate să transfere în sine pe toţi sfinţii, modelîndu-se după fiecare duhovniceşte, potrivit celor scrise în istorie despre ei ca tipuri. «Căci li s-au întîmplat acelora ca chipuri, spune dumnezeiescul Apostol, şi au fost scrise spre făptuirea noastră, la care a ajuns sfîrşitul veacurilor» (I Cor. 10, 11). Se modelează după sfinţii vechi, dinainte de lege, primind de la creaţiunea lumii cu evlavie cunoştinţa despre Dumnezeu, iar de la pronie, care toate le cîrmuieşte cu înţelepciune, învăţîndu-se să dobîndească virtuţile, întocmai ca sfinţii aceia dinainte de lege, care, imprimînd de mai înainte în ei, în duh, prin toate, în chip natural, legea scrisă mai tîrziu a binecredinciosiei şi a virtuţii, s-au făcut pildă cuvenită celor de sub lege. Căci zice : «Priviţi la Avraam, tatăl vostru, şi la Sarra care v-a născut pe voi» (Is. 51, 2). Iar după cei de sub lege se modelează ridicîndu-se prin porunci, cu o cugetare binecredincioasă, la cunoştinţa lui Dumnezeu Cel propovăduit în ele şi înfrumuseţîndu-se cu modurile cuvenite ale virtuţilor printr-o făptuire nobilă [180]. Astfel, învăţînd că legea naturală este aceeaşi cu cea scrisă, cînd ea se diferenţiază şi concretizează înţelepţeşte prin simboluri în făptuire, şi iarăşi, cea scrisă, aceeaşi cu cea naturală, cînd devine prin raţiune şi contempla-

tutea. Observăm deci aci că apofatismul nu e considerat o necunoaştere totală, ci poate fi redat într-o cunoaştere ; iar de virtuţi se spune că se întipăresc în această fază finală, nu în cea iniţială, cum se spune în general în alte locuri. Aceasta înseamnă că progresul în virtute continuă şi pe treapta cea mai înaltă. Cel ce s-a eliberat de preocuparea de cele trecătoare a devenit al său propriu, s-a descoperit pe sine, vede sinea sa tainică şi indefinit de adîncă, a pus în funcţie mintea sa atotstrăvăzătoare şi prin sinea sau prin mintea sa străvăzătoare vede pronia lui Dumnezeu lucrînd în toate.

Aceluia îi devine străvezie şi lucrarea contrară a satanei. Şi-l loveşte pe acela cu puterea raţiunii din făptuire. Raţiunea nu e simplă facultate a cunoaşterii, ci are o putere de înfruntare şi de combatere a diavolului şi a puterilor lui rele. Ea respinge ispitele satanei prin judecata ei cea dreaptă. O face aceasta mai ales prin fermitatea ce i-o dă o fire consolidată în bine prin virtuţi. Dacă chiar de la început raţiunea susţine pe om în străduinţa spre bine, respingînd ispitele, cu atît mai mult o face aceasta după ce firea s-a consolidat în virtute. O consolidare în virtute înseamnă o consolidare în raţiune. Desigur raţiunea care susţine pe om pe drumul virtuţii e ea însăşi sprijinită de degetul lui Dumnezeu sau de Duhul Sfînt, dacă virtuţile sînt săpate în om.

180. Au fost sfinţi şi înainte de a se da legea scrisă. Aceia au devenit sfinţi, primind de la creaţiune cunoştinţa despre Dumnezeu, întrucît înţelegeau că lumea nu s-a putut ivi de la sine, iar de la pronia divină, care toate le cîrmuieşte cu înţelepciune ţinîndu-le şi conducîndu-le în armonie, au învăţat să dobîndească virtuţile, prin care recunoşteau tuturor ce li se cuvine şi contribuiau la menţinerea şi dezvoltarea tuturor. Prin aceasta ei înscriau în ei legea scrisă a binecredinciosiei şi virtuţii înainte ca aceasta să fi fost dată. Tot cel ce face la fel îmită pe sfinţii dinainte de lege, de exemplu, pe Avraam. Sfinţii de sub lege au dobîndit aceeaşi cunoştinţă de Dumnezeu şi aceleaşi virtuţi, dar prin poruncile legii scrise. Tot cel ce face la fel imită pe sfinţii de sub lege.

ţie unitară şi simplă şi liberă de simboluri în cei vrednici în virtute şi cunoştinţă, s-au arătat duhovniceşte ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperămînt al Duhului [181].

38. *Sfinţii de sub lege, înţelegînd duhovniceşte legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea.*

Căci toţi, văzînd limpede de mai înainte că va veni o altă slujire a lui Dumnezeu decît cea a legii, au vestit de mai înainte desăvîrşirea viitoare a vieţii atotvrednice de Dumnezeu, din timpul acelei slujiri, potrivirea şi familiaritatea ei deplină cu firea, ca unii ce nu aveau trebuinţă

181. Înţelese în aplicarea lor la viaţa duhovnicească, adică în sensul lor de dincolo de literă şi de suprafaţa materială (prin contemplaţie), cele două legi sînt identice. Legea scrisă nu e decît legea naturală concretizată în simbolurile diferitelor moduri în care a fost înfăptuită de personagiile biblice, iar legea naturală nu e decît legea scrisă, cînd aceasta e privită prin raţiune şi contemplaţie ca unitară, simplă şi liberă de simboluri, cu alte cuvinte, cînd e văzută dincolo de simboluri, în raţionalitatea şi puterea ei stimulatoare de virtute, sau cînd a devenit virtute şi cunoştinţă în cei ce o împlinesc. Aşa a devenit legea scrisă lege naturală în sfinţii de sub lege, întrucît aceştia au trecut de la litera ei la semnificaţia şi puterea ei duhovnicească. Prin aceasta ei au descoperit Duhul în legea scrisă şi au folosit-o duhovniceşte înlăturînd litera de pe ea, precum cei dinainte de lege au descoperit Acelaşi Duh în legea naturală, înlăturînd acoperămîntul material şi trecător de pe ea.

Această identificare a celor două legi a putut-o face sfîntul Maxim numai întrucît a avut în vedere pe sfinţii care, avînd în ei pe Acelaşi Duh al lui Dumnezeu, contemplă prin El dincolo de suprafaţa materială a lumii ţesătura de raţiuni sau de cuvinte ale lui Dumnezeu, care indică omului adevărata comportare, şi dincolo de literă, poruncile Aceluiaşi Dumnezeu, Care le spune direct cum să se comporte. Dacă n-ar fi intervenit păcatul, Dumnezeu le-ar fi fost străveziu oamenilor prin legile universului ca porunci personale ale Lui. Dar în urma păcatului ei au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o ţesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu. În urma păcatului a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci şi prin natură. Numai cei nerobiţi total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu. Pentru situaţia omului de după cădere, se poate spune că legea naturală cuprinde implicit pe cea scrisă, dar acest implicit nu se poate dezvolta de la sine în legea scrisă. În legea naturală se vedea intenţia lui Dumnezeu ca, de la vorbirea indirectă, prin cuvintele concretizate în legi naturale, să treacă la vorbirea directă prin poruncile scrise, pentru a Se face mai arătat. Iar la urmă era necesar ca, după ce Şi-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuşi Cuvîntul, sau Cuvîntul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăşi), iar cea scrisă luminează pe cea naturală.

Dealtfel e de remarcat că sfinţii dinainte de legea scrisă nu cunoşteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu (Noe, Avraam, Moise înainte de Sinai). Sfîntul Maxim înţelege prin legea naturală aceste convorbiri ale patriarhilor cu Dumnezeu, poate pentru că ei se întîlneau cu Dumnezeu oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător prin Duhul de care erau umpluţi.

Ei înţelegeau din cuvintele puţine ale lui Dumnezeu, care actualizau legea scrisă natural în inima lor, multitudine de cuvinte sau de porunci ce aveau să fie date pentru cei mulţi prin legea de pe Sinai. Cînd sfîntul Pavel spune că neamurile poartă scrisă în inimă legea lui Dumnezeu (Rom., 2, 14—15), înţelege, se pare, că această lege scrisă face pe Dumnezeu străveziu şi auzit în inima celui curat. Dumnezeu vorbeşte prin legea scrisă în inimi, cum vorbeşte prin cea scrisă pe table sau pe hîrtie pentru cei plini de Duhul sau aflaţi în legătură vie cu El. În fond nici o lege nu poate fi înţeleasă ca existînd prin sine şi de sine, ci e dată de un legiuitor şi depinde de voinţa lui. După sfinţii părinţi, natura nu poate fi înţeleasă de sine. În natură e activ Dumnezeu, deci, şi în legea din inimă. Sfîntul Maxim nu face deo-

de nimic din cele din afară spre desăvîrşire. Aceasta li s-a făcut vădit tuturor celor ce nu ignorează cele rînduite de Dumnezeu prin lege şi prooroci. Aceasta au arătat-o mai ales David şi Iezechia, pe lîngă altele, fiecare prin încercarea ce i-a venit. Căci cel dintîi cîştigă prin lege îndurarea lui Dumnezeu pentru păcatul său, cel de al doilea primeşte de la Dumnezeu adaosul de viaţă prin altă rînduială decît cea a legii (IV Regi, 20, 2 urm.) [182].

39. *Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuţi, se ridică şi peste legea scrisă şi peste cea naturală.*

Socotesc că nu e nici o piedică pentru cel ce s-a deprins mai înainte prin legile acestea, prin cea naturală şi prin cea scrisă, să vieţuiască plăcut lui Dumnezeu şi vrednic de El, ca şi fără acestea să primească şi prin acestea odată cu arătarea luminii dumnezeieşti şi adevărata cunoştinţă a lucrurilor, pe cît e cu putinţă omului. Aceasta întrucît urmează prin credinţă sinceră numai raţiunii ce duce spre cel mai înalt bine şi nu se atinge cîtuşi de puţin cu mintea de nici un lucru sau gînd sau înţeles sub care cade şi în care se arată firea şi cunoştinţa în orice mod există. Căci aşa se cuvine să facă cel ce s-a hotărît să urmeze sincer lui Iisus, Care a trecut cerurile [183].

---

sebire între legea naturală şi supra-naturală, ci între legea naturală sau scrisă în natură şi legea scrisă pe table. Deosebirea între natural şi supranatural nu e cunoscută de Părinţi, sau e cu mult mai puţin importantă pentru realizarea legăturii omului cu Dumnezeu. Între natural şi supranatural nu e un raport de simplă exclusivitate sau opoziţie. Desigur sfîntul Maxim cunoaşte, cum am văzut din cele anterioare şi o «fire» (φύσις), care e depăşită de sfinţi. E firea în sensul de ceea ce piere, sau în sensul pornirii spre unirea trupească. Dar acestea sînt trăsături parţiale şi trecătoare ale firii. Firea, în sensul deplin, e netrecătoare. Ea tinde spre absolut şi se desăvîrşeşte în unirea cu El. În gîndirea Părinţilor despre raportul între legea naturală şi cea scrisă, raport care mai trebuie aprofundat, sînt implicate mari posibilităţi pentru dialogul între creştini şi necreştini. În ea e implicat şi un raport pozitiv între Biserică şi lume.

182. Duhul în care sînt unite legea naturală şi cea scrisă pentru cei ce depăşesc în Duh suprafaţa lucrurilor sau litera Scripturii nu e, după sfîntul Maxim, decît harul vieţii viitoare şi desăvîrşite în Hristos. Acea viaţă nu va fi contrară firii umane. David reprezintă starea de deasupra legii scrise, iar Iezechia reprezintă darul harului (IV Regi, 20, 2), superior ambelor legi, dar favorabil firii umane şi necesar desăvîrşirii ei ca aerul organismului fizic.

183. Nu e vorba aici de o raţiune care trebuie să premeargă credinţei în sensul lui Abelard (intelligo ut credam), ci de o raţiune care nu trebuie despărţită de credinţă nici real, nici cronologic. E vorba de raţiunea exprimată prin cele două legi, care e în acelaşi timp cuvîntul lor. E suma de raţiuni divine, incorporate în lucruri sau în cuvintele Scripturii, cu care se simte de acord şi raţiunea umană. Aceste raţiuni au o evidenţă intrinsecă. Dar ele sînt în acelaşi timp cuvinte ale lui Dumnezeu. Deci omul, urmînd raţiunilor legii naturale sau ale legii scrise şi, în acelaşi timp, raţiunii sale cu care ele îşi descoperă uşor acordul, poate să o facă aceasta, cu atît mai uşor, cu cît evidenţa acestor raţiuni îl face să le socotească drept cuvinte ale lui Dumnezeu şi deci le va şi urma cu credinţa cu care trebuie să urmeze acestor cuvinte.

40. *Înțelesul duhovnicesc al modului în care cel ce s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală și cea scrisă.*

Toată firea celor existente se împarte în cele inteligibile și în cele sensibile. Cele dintîi se numesc și sînt veșnice (αἰωνία), mai presus de timp, ca unele ce au primit începutul existenței în veacul (αἰών) netemporal, iar cele de al doilea, temporale, ca făcute în timp; cele dintîi cad sub cugetare, iar cele de al doilea, sub simțire, pentru puterea de nedesfăcut a relației naturale ce le leagă între ele. Căci puternică este relația (afecțiunea) celor ce cugetă cu cele cugetate și a celor ce simt, cu cele sensibile. Iar omul, constînd din suflet și trup sensibil, prin relația și capacitatea naturală îmbinată față de amîndouă părțile creațiunii, și circumscrie și este circumscris: este circumscris prin ființă și circumscrie prin putere, ca unul ce se împarte cu acestea prin părțile lui constitutive și le unește pe acestea cu sine prin părțile sale. Fiindcă e circumscris de cele inteligibile și sensibile, ca unul ce e și trup, și le circumscrie pe acestea prin putere, ca unul ce cugetă și simte [184]. Dar Dumnezeu e în chip simplu și nehotărnicit peste toate cele ce sînt, care cuprind și sînt cuprinse, și peste firea celor fără de care nu pot exista acestea, adică a timpului, a veacului și a spațiului, în care este

Dar rațiunilor exprimate prin cele două legi și rațiunii proprii trebuie să li se urmeze și pentru motivul că ele îndeamnă pe om să se atașeze la rațiunile lucrurilor și ale cuvintelor, nu la suprafețele și la literele lor, procuratoare de plăceri și de o religiozitate formalistă. Ele trag mintea spre ceea ce e spiritual, spre ceea ce exprimă mai adecvat pe Dumnezeu. Cunoscînd aceste rațiuni ale lucrurilor, omul credincios se simte sub raza luminii dumnezeiești. Prin aceasta el urmează lui Iisus care a străbătut cerurile (Evr., 4, 14), nerămînînd atașat lucrurilor pămînțești și literei legii. După ce cineva s-a deprins prin legea scrisă și naturală să devină iubitor de Dumnezeu, poate să se dispenseze de ele, să nu mai primească nici un lucru sau gînd în minte, ci să se preocupe numai de Dumnezeu. În lumina dumnezeiască acela va vedea că în ceea ce e mai mult se află și cunoștința adevărată a lucrurilor, ca ceea ce e mai puțin. Din aceasta se vede din nou că legea scrisă și naturală izvorăsc din ordinea de viață dumnezeiască, din ordinea Duhului la care se ridică omul duhovnicesc prin înțelegerea superioară a acelora.

184. Veșnice sînt legile permanente ale lucrurilor, pentru că nu există etape măsurabile în durata lor. S-ar putea spune că veșnice sînt și ființele îngerești, pentru că nu se mișcă într-un timp ca al nostru care le-ar permite schimbări radicale în mișcarea lor. Hans Urs von Balthasar, urmînd cuvintelor sfîntului Maxim, din *Ambigua* (P.G., 91, 1164), socotește că la sfîntul Maxim cele veșnice nu au nici o mișcare, spre deosebire de sfîntul Grigorie de Nyssa care atribuie o mișcare statornică în Dumnezeu și celor ce s-au aflat înainte în veac (eon) (*Kosmische Liturgie*, p. 135). Se pare însă că lipsa de mișcare o atribuie sfîntul Maxim numai legilor lucrurilor, cîtă vreme îngerilor le recunoaște o anumită mișcare, ca și Dionisie Areopagitul. Căci însuși faptul că admite pentru noi, cei din timp, o posibilitate de ridicare peste cele inteligibile în planul apofatic divin implică necesitatea ca și îngerii să fie capabili de o astfel de mișcare. Veacul (eonul) mai înseamnă pentru sfîntul Maxim și ansamblul celor create sau întreaga perioadă a duratei lor. Cele veșnice ar fi deci, în sensul acesta, cele legate permanent de ansamblul celor create sau de perioada duratei lor. Veșnicia în ambele aceste sensuri se explică din participarea la veșnicia divină, ea fiind totuși distinctă de veșnicia divină care e veșnicie prin ea însăși.

închis totul, ca Unul ce e, față de toate, cu totul fără de relație. Dacă e așa, cel ce a cunoscut cu înțelepciune cum trebuie să iubească pe Dumnezeu, Care e mai presus de toată rațiunea și cunoștința și simplu de toată relația și afecțiunea de orice fel, va trece fără relație peste toate cele sensibile și inteligibile și peste tot timpul și veacul și spațiul și, la sfîrșit, dezbrăcîndu-se în chip suprafiresc de toată lucrarea simțirii, a rațiunii și a minții, va dobîndi în chip negrăit și necunoscut desăvîrșirea dumnezeiască cea mai presus de rațiune și de minte. Aceasta după un mod și o rațiune pe care n-o știe decît Dumnezeu care dăruiește un astfel de har și cei ce s-au învrednicit să-l primească de la Dumnezeu. Acela nu mai poartă cu sine nimic din cele naturale sau scrise, toate cele ce pot fi grăite sau cunoscute de el fiind cu totul depășite și aduse la tăcere [185].

41. *Tîlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tîlhari.*

Și poate aceasta este cheltuiala cerută în plus, pe lîngă cei doi dinari dați în ospătărie de Domnul pentru tămăduirea omului căzut între tîlhari celui ce i s-a poruncit să îngrijească de el, cheltuială pe care

---

În orice caz veșnicia e o însușire a celor inteligibile sau a celor cunoscute prin cugetare, iar temporalitatea, a celor sensibile, sau ce cad sub simțuri. Omul, fiind alcătuit din suflet cugetător și trup sensibil, are o legătură și o afecțiune de nedesfăcut față de ambele aceste categorii ale realității. Ele îl circumscriu, căci fiecare îl cuprinde după ființă în baza împărțirii dintre ele și părțile lui, dar și el le circumscrie, căci le unește pe amîndouă cu sine prin acțiunea părților sale, dovedindu-se el însuși unit sau fiind unul și același cel ce le împarte și le unește în sine.

Adică omul învinge despărțirea celor două părți ale realității prin faptul că el însuși învinge în sine despărțirea celor două părți ale sale prin puterea sa manifestată în rațiunea și simțirea cu care le cuprinde.

185. Dumnezeu însă, prin simplitatea și nehotărnicia Lui, e peste toate cele ce sînt, care cuprind și sînt cuprinse, ca și peste timp (eon) și spațiu, fără de care acestea nu pot exista. Ca atare nu Se află în relație și afecțiune involuntară cu nimic din cele ce sînt. Căci nu are nici o parte de aceeași natură cu acelea, sau făcută pentru acelea. Dacă stă în legătură cu ele, El e suveran în această legătură și peste ea. Dumnezeu nu are cu ele nici relația omului care le circumscrie cugetîndu-le și simțindu-le. Omul le circumscrie prin cugetare și simțire, dar, fiind în același timp circumscris, le cugetă și simte fără voie. Faptul de a le circumscrie se resimte de faptul de a fi circumscris. Dumnezeu, nefiind circumscris, le circumscrie altfel, într-un mod mai presus de înțelegere. Omul cugetă lumea ca o realitate dată căreia îi aparține și el. Dumnezeu o cugetă ca Cel ce a creat-o și ca Cel de care ea depinde fără să depindă El de ea și fără să-i aparțină.

Omul, ca chip al lui Dumnezeu, poate să se ridice la același nivel. Cel ce a crescut în iubirea de Dumnezeu se ridică prin simțire, rațiune și minte mai presus de relația cu lucrurile, atît pentru că iubirea de Dumnezeu copleșește această relație și afecțiune, cît și pentru că el se face asemenea lui Dumnezeu, Care viețuiește într-o bucurie superioară acestei relații, de care se împărtășește și omul unit cu El. E o bucurie mai presus de orice descriere, care nu mai are în ea nimic din ceea ce trăiește prin legea naturală, sau scrisă. Singură relația cu Persoana Supremă nu poate fi circumscrisă de om. Spre deosebire de Origen, sfîntul Maxim vede pe Dumnezeu depășind în mod apofatic toate rațiunile, și omul unit cu Dumnezeu, la fel. Acesta e planul infinității.

a făgăduit Domnul cu generozitate să o răscumpere cînd Se va întoarce : renunţarea deplină, prin credinţă, la cele ce sînt, de către cei desăvîrşiţi. Căci zice Domnul : «Cel ce nu se va lepăda de toate avuţiile lui nu-Mi poate fi Mie ucenic» (Lc., 14, 27). Prin aceasta, lepădînd toate ale lui, sau mai bine zicînd, lepădîndu-se de toate, cel ce s-a făcut pe sine iubitor de înţelepciune se învredniceşte să fie numai cu Dumnezeu, primind înfierea făgăduită în Evanghelie, ca sfinţii şi fericiţii apostoli, care, dezbrăcîndu-se cu totul de tot ce era al lor şi lipindu-se în întregime numai de Dumnezeu şi Cuvîntul, au spus : «Iată, toate le-am lăsat şi am urmat Ţie» (Mt., 19, 27), Făcătorul firii şi Dătătorul ajutorului celui după lege [186]. Pe Acesta, pe Domnul adică, dobîndindu-L ca pe singura lumină a adevărului în locul legii şi al firii, au primit cu dreptate cunoştinţa fără greşeală a tuturor celor de după Dumnezeu. Căci împreună cu El obişnuieşte să se arate în mod propriu cunoştinţa celor făcute de El. Fiindcă, precum împreună cu soarele sensibil ce răsare se arată clar toate corpurile, aşa şi cînd răsare minţii Dumnezeu, Soarele inteligibil al dreptăţii, făcîndu-Se încăput de creaţiune precum singur ştie, voieşte să apară împreună cu El raţiunile adevărate ale tuturor celor inteligibile. Şi o arată aceasta strălucitoarea împreună arătare a veşmintelor Domnului cu lumina feţei Lui la Schimbarea Lui la faţă, adăugînd, socotesc, la Dumnezeu cunoştinţa celor de după El şi din jurul Lui. Căci nici ochiul nu poate cuprinde cele sensibile fără lumină, nici mintea nu poate primi fără cunoştinţa lui Dumnezeu contemplaţia duhovnicească. Acolo lumina celor văzute dă vederii percepţia celor văzute, iar aici cunoştinţa de Dumnezeu hărăzeşte minţii cunoştinţa celor inteligibile [187].

186. Harul unirii cu Dumnezeu, sau harul înfierii, îl dă Domnul ca un surplus celor ce fac pentru Domnul o osteneală în plus, pe lîngă cea cerută lor prin legea naturală şi cea scrisă, date lor ca ajutor. Acest surplus de iubire faţă de Dumnezeu se arată în renunţarea la ei înşişi şi la toate cele din lume pentru El. Cei ce fac astfel se ridică peste legea firii şi a Scripturii, la Dătătorul lor, primind ca urmare, chiar prin aceasta, ca pe o comoară nesfîrşit mai mare, în mod nemijlocit, pe Însuşi Dătătorul legilor, mai presus de raţionalitatea şi cuvintele celor două legi.

187. Dar cunoaşterea negrăită a lui Dumnezeu pune în lumina supremă şi raţiunile tuturor celor create, care îşi au izvorul în El. Depăşirea relaţiei cu acestea nu înseamnă dispariţia lor totală, ci apariţia lor în lumina supremă. Ba chiar se poate spune că raţiunile făpturilor nu sînt înţelese cu adevărat, fără cunoştinţa de Dumnezeu. Precum se vede, apofaticul la sfîntul Maxim nu înseamnă o părăsire totală a celor create. Sfîntul Maxim se detaşează şi prin aceasta de origenism. Creaţiunea materială e transfigurată, dar nu suprimată. Dar această împreună arătare a raţiunilor celor create cu Dumnezeu nu ţine de o legătură necesară a lui Dumnezeu cu ele, ci de bunăvoinţa lui Dumnezeu. El Se face încăput de făpturi şi arătat prin făpturi precum singur El ştie, printr-un fel de chenoză. Dumnezeu este prin Sine total transcendent, apofatic, dar prin bunăvoinţă Se face arătat făpturilor şi prin făpturi. El nu aparţine planului raţional împreună cu ele. Dar El învinge transcendenţa Sa prin bunăvoinţa Sa. Aceasta ar deosebi, după Lars Tunberg, pe sfîntul Maxim de Evagrie şi Dionisie. Căci după primul, sufletul purificîndu-se ar cunoaşte în mod natural pe Dumnezeu, identic în esenţă cu el, iar după al doilea şi după sfîntul Grigorie de

42. *Tîlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam.*

Protopărintele Adam, nerăzemîndu-şi ochiul sufletului în această lumină dumnezeiască, ci pipăind şi mîngîind ca un orb în întunericul neştiinţei cu amîndouă mîinile amestecătura materiei, s-a aplecat întreg spre simţire, predîndu-se ei. Dar primind prin aceasta veninul stricăcios al celei mai amarnice fiare, nu s-a bucurat nici de rodul simţirii precum voia, încercînd să dobîndească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu şi înainte de Dumnezeu şi nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea. Deci ascultînd de simţire care lua ca sfetnic pe şarpe mai mult decît pe Dumnezeu şi poftea pomul oprit, de al cărui fruct aflase de mai înainte că e împreunat cu moartea, făcîndu-şi din el pîrga mîncării, şi-a schimbat viaţa după asemănarea fructului, făcîndu-şi moartea vie în toată vremea petrecerii de aici. Căci dacă moartea e descompunerea făpturii, iar trupul, care se susţine prin afluenţă de mîncări, se descompune, în mod natural, necontenit, evaporîndu-se prin curgere, Adam necontenit îşi ţinea în vigoare moartea pentru sine şi pentru noi prin cele de care credea că susţin viaţa [188]. Fiindcă dacă ar fi ascultat mai mult de Dumnezeu decît de soţie şi s-ar fi hrănit din pomul vieţii, nu ar fi lepădat nemurirea ce i s-a dat, ci ar fi păstrat-o necontenit prin împărtăşirea de viaţă, odată ce orice viaţă se susţine printr-o hrană proprie şi corespunzătoare. Iar hrana vieţii aceleia fericite este Pîinea ce s-a pogorît din cer şi a dat lumii viaţă, cum Însuşi Cuvîntul cel nemincinos a spus despre Sine în Evanghelii. Nevrînd primul om să se hrănească cu aceasta, pe drept cuvînt a căzut din viaţa dumnezeiască şi a dobîndit o alta, născătoare de moarte, prin care îmbrăcîndu-se în forma iraţională (dobitocească) şi întunecîndu-şi

---

Nyssa, apofatismul divin ar fi numai un stimulent pentru un continuu urcuş al sufletului spre Dumnezeu. Aceasta ar implica un anumit imanentism al lui Dumnezeu în creaturi (*Microcosm and Mediator*, p. 434, urm.).

Din partea noastră socotim că Tunberg are dreptate numai în parte atît în ce priveşte deosebirea între sfîntul Maxim şi Evagrie, cît şi în ce priveşte deosebirea între el şi Dionisie Areopagitul. În ce priveşte pe ultimul, socotim că nu se poate exclude nici la el o coborîre voluntară a lui Dumnezeu la făpturi pentru a Se face cunoscut (πρόοδος).

188. Cele materiale sînt şi ele ale lui Dumnezeu. Dar omul nu se poate bucura de tot ce pot însemna ele, ca mijlocitoare ale spiritului şi ca înfrumuseţate prin el, dacă nu sînt văzute în lumina spiritului, sau a raţiunilor care pot fi văzute prin ele şi pot face străveziu pe Dumnezeu, ultimul sens al tuturor. A privi cele materiale în ele însele numai prin simţire înseamnă a le privi pe întuneric şi a se îngloda în plăcerile oarbe procurate de ele. Aşa a făcut Adam. Dar prin aceasta nu a cules nici măcar rodul redus al plăcerilor, aşteptat de la cele materiale, ci a cules prin ele moartea. Căci moartea e descompunerea trupului. Iar trupul se descompune din trebuinţa eliminării necontenite a mîncărilor consumate şi din slăbirea ţesuturilor produsă de această consumare şi eliminare. Deci Adam a introdus moartea ca mod de descompunere în trup, prin gustarea din fructul oprit, de care credea că-i va aduce viaţa, deşi i se spusese că-i va aduce moartea.

frumusețea negrăită a celei dumnezeiești, a predat toată firea morții spre mîncare. Prin aceasta, moartea trăiește în cursul acestei întregi distanțe temporale, făcîndu-ne pe noi mîncare ei înșeși, iar noi nu mai trăim niciodată în cursul ei, fiind neîncetat mîncați de ea prin corupere [189].

43. *Din trecerea ca un circuit fără oprire a vieții acesteia sfinții au învățat că alta este viața adevărată și dumnezeiască și mereu la fel.*

Cunoscînd sfinții cu înțelepciune nestatornicia și trecerea succesivă a vieții acesteia, au înțeles că nu aceasta este viața dăruită de Dumnezeu oamenilor la început, ci au învățat tainic că Dumnezeu a creat la început alta, dumnezeiască și mereu la fel, una despre care au înțeles că e demnă de Dumnezeu, Care e bun. Spre aceasta ridicîndu-și cu înțelepciune, prin harul Duhului, pe cît e cu putință oamenilor cei de sub moarte, ochiul sufletului și zămislind înăuntru dorința dumnezeiască după ea, au socotit, cu drept cuvînt, că trebuie să lepede viața aceasta prezentă, dacă vor să dobîndească în chip curat pe aceea, precum o cere rațiunea [190].

Și fiindcă lepădarea vieții nu se face fără moarte, au socotit drept moarte a morții renunțarea la iubirea trupească, prin care s-a făcut intrarea morții în viață. Prin această renunțare au voit ca, pricinuind o moarte morții, să înceteze a trăi morții, murind moartea cinstită înaintea Domnului, moartea adevărată a morții, care pe de o parte strică stricăciunea, iar pe de alta deschide în cei vrednici intrare vieții fericite și nestricăciunii. Căci sfîrșitul vieții acesteia de aici socotesc că nu e drept să se numească moarte, ci izbăvire de moarte și despărțire de stricăciune și slobozire din robie și încetarea tulburării și oprirea răz-

189. Dacă în prima parte a paragrafului sfîntul Maxim explică moartea ca urmare fiziologică a păcatului lăcomiei de mîncare, în cea de a doua parte consideră nemurirea, pe care ar fi păstrat-o omul nemîncînd, ca întreținută de împărtășirea spirituală de Cuvîntul dumnezeiesc ca de pomul sau de pîinea vieții. Dacă omul n-ar fi căzut, ar fi trăit o viață părtașă la viața dumnezeiască ce ar fi copleșit necesitățile de hrană trupească. Ar fi trăit în planul teandric. Păcatul a însemnat refuzul de a trăi în acel plan și căderea în planul vieții care se întreține numai prin mîncare materială, numai prin resursele planului creat. Deci explicarea fiziologică a morții din prima parte a paragrafului se completează în a doua parte cu explicarea ei prin desprinderea omului din planul vieții divine, din dialogul ontologic și iubitor dintre el și Subiectul divin, izvor al tuturor cuvintelor. Nemurirea omului nu ar fi avut un caracter fiziologic, ci ar fi avut cauza în participarea la Dumnezeu. După cădere omul e obiectul procesului de devorare neîntreruptă a morții. El nu mai trăiește nici o clipă în afara acestui proces, nu mai trăiește nici o clipă viața plenară. Dar prin aceasta nu se suprimă trupul, ci se salvează pentru viața veșnică.

190. Sfîntul Maxim dă aici cea mai profundă întemeiere a ascezei. Cei ce se decid pentru aceasta năzuiesc să redobîndească viața lui Adam dinainte de cădere, prima viață ce s-a dat omului de Dumnezeu și care este adevărata viață a omului. Pentru a face loc în ei acestei vieți adevărate care e viața din Dumnezeu, ascetul leapădă viața lui din resursele pur materiale, care i-a luat locul.

boaielor şi trecerea confuziei şi retragerea întunericului şi odihna de osteneli şi tăcerea zgomotului neclar şi liniştirea fierberii şi acoperirea ruşinii şi scăparea de patimi şi dispariţia păcatului şi, ca să spun pe scurt, hotarul tuturor relelor [191].

Acestea reuşindu-le prin mortificarea de bunăvoie, sfinţii s-au făcut pe ei străini vieţii şi călători în ea. Căci luptîndu-se vitejeşte cu lumea şi cu trupul şi cu răscoalele din ele şi scuturîndu-se de amăgirea provenită din amîndouă, datorită împletirii simţurilor cu cele sensibile, şi-au păzit nerobită demnitatea sufletului. În mod cît se poate de cuvenit au judecat că e legiuit şi drept şi mai bine este ca ceea ce e mai rău să fie condus de ceea ce e mai bun, decît să fie împiedicat ceea ce e mai bun de ceea ce-i mai rău. Căci aceasta e o lege dumnezeiască sădită în cei ce s-au hotărît să îmbrăţişeze cu precădere viaţa demnă de fiinţele raţionale, viaţa care imită prin îndestularea cu puţin lipsa de trebuinţe şi de griji a îngerilor [192].

44. *Sfinţii nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura.*

Dar revenind la şirul nostru, să adăugăm, la cele tîlcuite înainte, cele rămase de tîlcuit din Schimbarea la Faţă, cercetîndu-le după putere, ca să se vadă în toate desăvîrşirea sfinţilor şi desfacerea lor sinceră de trup şi materie ; căci ei nu au privit ca noi nici creaţiunea, nici

191. Dar cunoscînd că lepădarea unei vieţi nu se face fără moarte, asceţii au ales moartea vieţii care se hrăneşte numai din cele materiale. Pe de altă parte ei nu au voit să moară pur şi simplu, ci să schimbe viaţa cea după trup ,cu cea din Dumnezeu. Deci trebuiau să rămînă într-o continuitate a subiectului care voieşte. Astfel au realizat moartea vieţii după trup, renunţînd la iubirea faţă de el, sau la iubirea trupească prin care viaţa cea după trup a intrat în om. Dar, omorînd prin aceasta sursa de alimentare a vieţii celei după trup, au omorît propriu-zis moartea promovată de aceasta. Asceţii au urmărit astfel nu moartea vieţii, ci moartea morţii, moartea procesului de descompunere. În acelaşi timp, prin aceasta au deschis în fiinţa lor intrare vieţii din Dumnezeu, care nu se descompune. (Sfîntul Maxim va relua şi aprofunda această distincţie între moartea vieţii şi moartea morţii în *Răspunsuri către Talasie,* 61). Mortificarea vieţii preocupate în mod principal de trup nu poate fi considerată moarte, ci izbăvire de moarte, sau de procesul de alterare, de războiul din fiinţa noastră şi dintre noi, de confuzia sau lipsa de sens în care trăim.

Desigur, nu toţi credincioşii se pot opune într-un mod atît de accentuat vieţii ce se hrăneşte din resursele materiale ale lumii. Dar toţi pot frîna această viaţă şi dezvolta concomitent viaţa ce se hrăneşte din Dumnezeu, urmînd lui Hristos. În orice caz concepţia aceasta despre mîntuire e cu totul deosebită de cea apuseană, care consideră mîntuirea noastră realizîndu-se într-un mod pur juridic, în afară de noi, fără de nici un efort de schimbare a vieţii noastre după trup, într-o viaţă din Dumnezeu.

192. Viaţa în înfrînare trupească nu e contrară naturii umane. Căci omul fiind alcătuit din trup şi suflet e drept ca sufletul să nu fie robit de trup şi ca ceea ce e superior în noi să conducă ceea ce e inferior, fără ca aceasta să însemne suprimarea a ceea ce e inferior. Condusă astfel, natura umană se împlineşte, căci atunci nu conduce omul robit de plăceri şi de patimi, ci raţiunea pentru care planul material e făcut străveziu pentru ordinea transcendentală şi transcendentă de raţiuni. Sfîntul Maxim nu neagă valoarea lumii şi a trupului în sens origenist, dar socoteşte că cei ce văd numai concretizarea sensibilă a lor, nu şi ţesătura raţională care se concretizează şi e străvezie prin ele şi se comportă în consecinţă, sînt victimele unei amăgiri şi unei renunţări la dreapta şi deplina dezvoltare a fiinţei lor.

Sfînta Scriptură, în chip material şi coborît. Ei nu s-au folosit numai de simţire, de suprafeţe şi de figuri spre dobîndirea cunoştinţei fericite a lui Dumnezeu, de litere şi de silabe, din care vine greşeala şi înşelăciunea în aprecierea adevărului, ci numai de mintea singură, atotcurăţită şi izbăvită de toată ceaţa materială. Dacă deci voim să judecăm cu bună credincioşie, cercetînd mintal raţiunile celor sensibile, să privim la ei cum înaintează corect pe cărarea dreaptă, spre cunoştinţa fără greşeală a lui Dumnezeu şi a celor dumnezeieşti.

45. *Tîlcuire mai pe larg la Schimbarea la Faţă.*

S-a spus mai sus că prin strălucirea luminoasă a feţei Domnului, apărută pe munte, de trei ori fericiţi apostolii au fost călăuziţi tainic, în chip negrăit şi necunoscut, spre puterea şi slava lui Dumnezeu de toate făpturile necuprinsă, învăţînd că lumina ce s-a arătat simţurilor lor e simbolul ascunzimii nearătate. Căci precum aici raza luminii făcute biruieşte lucrarea ochilor, rămînînd neîncăpută de ei, aşa şi acolo Dumnezeu întrece toată puterea şi lucrarea minţii, nelăsînd în vreme ce înţelege nici o formă în cel ce primeşte înţelegerea [193]. Iar prin veşmintele albe au cunoscut totodată şi în chip vrednic de Dumnezeu măreţia operei lui Dumnezeu din făpturi, proporţional cu raţiunile după care au fost făcute, şi tainele ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi, după cît pot fi înţelese. Căci deodată cu cunoştinţa lui Dumnezeu se dezvăluie înţelesul Scripturii, prin Duhul, şi înţelepciunea şi cunoştinţa cea din făpturi, prin Acelaşi, prin Care iarăşi se descoperă El, în mod proporţional [194]. Iar prin Moise şi Ilie, care se află cu El pe amîndouă părţile (dar aceasta mai rămîne spre cercetare în tîlcuire), au aflat, potrivit cu multe sensuri, printr-o adevărată contemplaţie, multe

193. Varlaam, adversarul sfîntului Grigorie Palama, s-a folosit de epitetul de «simbol», dat de sfîntul Maxim luminii dumnezeieşti de pe Tabor, ca să o declare «închipuire inconsistentă». Sfîntul Grigorie Palama atrage atenţia că sfîntul Maxim numeşte şi pe Moise şi pe Ilie simboluri. Au fost şi ei închipuiri inconsistente? *(Ambigua,* P.G. 91, col. 1168 C; Sfîntul Grigorie Palama, Cuv. *pt. isihaşti, 3, din cele posterioare,* la P. Hristou, vol. I, p. 558). Dacă pe Sinai taina prezenţei lui Dumnezeu e simţită în întuneric, pe Tabor e «văzută» faţa luminoasă a Lui ca mediu iubitor şi conştient al Persoanei dumnezeieşti care a venit la noi întrupîndu-Se.

194. Se afirmă din nou că odată cu Dumnezeu sau cu lumina ce iradiază din El e cunoscută făptura şi tainele din Scriptură. Creaturile sînt cunoscute după raţiunile după care au fost făcute, deci nu la suprafaţa lor, iar raţiunile, în ceea ce poate fi înţeles din ele. Adică, pe de o parte, sînt cunoscute în Dumnezeu, deci într-o adîncime de nesfîrşită taină; pe de alta, chiar prin aceasta nu sînt epuizate în această cunoaştere, ci se cunosc pe măsura capacităţii umane şi a nivelului duhovnicesc la care s-a ridicat cel ce cunoaşte. Aceasta e o cunoaştere în necunoaştere, sau sesizarea prezenţei a ceea ce nu poate fi deplin definit. Deci nu poate fi vorba de o cunoaştere adevărată a revelaţiei naturale în ea însăşi, ci numai în Duhul lui Dumnezeu. Tot aşa, revelaţia din Scriptură e cunoscută numai în Duhul Lui. Numai din unirea cu Dumnezeu, izvorul lor infinit şi indefinit, se cunosc amîndouă cu adevărat şi tot mai adînc, fără a produce vreo plictiseală.

moduri de cunoaştere a tainelor. Căci aceştia li s-au oferit drept tipuri ale lor [195].

46. *Înţelesul duhovnicesc al lui Moise şi Ilie.*

Întîi au primit prin Moise şi Ilie cunoştinţa prea bine credincioasă că împreună cu Cuvîntul şi Dumnezeu trebuie să se afle şi cuvîntul legii şi al proorocilor, ca unele ce sînt şi se grăiesc din El şi despre El şi sînt aşezate în jurul Lui [196].

Apoi au învăţat prin ei că împreună cu El se află înţelepciunea şi bunătatea cea dintîi, deoarece prin ea porunceşte Cuvîntul cele ce trebuie făcute şi opreşte de la cele ce nu trebuie făcute, iar tipul ei a fost Moise (căci credem că harul legiferării este un har al înţelepciunii) ; a doua, deoarece prin ea îndeamnă şi întoarce Cuvîntul la viaţa dumnezeiască pe cei ce s-au abătut de la ea. Iar tipul ei a fost Ilie care a arătat prin el toată harisma proorocească. Căci e semnul caracteristic al bunătăţii întoarcerea celor rătăciţi cu iubire de oameni, faptă ai cărei vestitori îi cunoaştem pe proroci [197].

Sau au primit cunoştinţa şi mustrarea pedagogică : Cea dintîi, pentru că prin ea se dăruieşte oamenilor ştiinţa binelui şi a răului. «Dat-am, zice, înaintea feţei tale viaţa şi moartea» (Deut., 30, 19), pe una spre a o alege, pe alta spre a fi ocolită şi spre a nu cădea, din neştiinţă, în rău ca în bine. Aceasta s-a arătat că a făcut-o Moise, preînchipuind în el simbolurile adevărului. A doua, pentru că ea este folosită faţă de cei fără ruşine şi faţă de cei ce amestecă fără deosebire cele neamestecate, ca Israel pe care l-a certat marele Ilie care a adus, în calitate de raţiune, la înţelegere şi simţire, neînţelegerea şi împietrirea celor ce s-au lipit cu totul de rău [198].

---

195. Sfîntul Maxim distinge pe lîngă raţiunile lucrurilor şi înţelesurile Scripturii, cunoscute în lumina dumnezeiască, modurile în care aceste raţiuni sau înţelesuri de taină se leagă de Dumnezeu, ca şi modurile diferite în care se împlinesc ele în cei ce vieţuiesc în Dumnezeu. Modelele acestor moduri sînt Moise şi Ilie.

Urmează descrierea a zece astfel de perechi de moduri. Ele sînt cuprinse într-o «tîlcuire duhovnicească» (P.G. 91, 1161—1165 B). Legate de această tîlcuire sînt şi altele şapte care urmează (32 b—32 h. P.G. 1165 B—1169 B).

196. Apariţia lui Moise şi a lui Ilie de o parte şi de alta a lui Hristos arată că cuvîntul legii şi al proorocilor se află totdeauna împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu. Ele se grăiesc din El şi despre El. El nu poate fi cunoscut fără ele. Lumina Lui le penetrează, fără ca El să Se identifice întreg cu ele.

197. Moise şi Ilie reprezintă apoi bunătatea şi înţelepciunea. Căci legiuirea dată prin Moise este o faptă a înţelepciunii, iar îndemnul comunicat oamenilor prin proroci, de a se întoarce la o viaţă după voia lui Dumnezeu, este o faptă a bunătăţii. Hristos Se face cunoscut înconjurat de înţelepciune şi bunătate. Moise şi Ilie sînt tipurile modurilor şi modelele în care se concretizează şi se înfăptuieşte prin oameni înţelepciunea şi bunătatea Cuvîntului lui Dumnezeu.

198. Cuvîntul lui Dumnezeu Se mai arată şi în comunicarea cunoaşterii binelui şi a răului pentru a alege pe primul şi pentru a evita pe al doilea şi în mustrarea faptelor rele, prin cei ce se fac transmiţătorii acestor două voiri ale Lui, după pilda lui Moise şi Ilie.

Sau au primit făptuirea şi contemplaţia. Cea dintîi, ca una care desfiinţează răutatea şi, prin arătarea virtuţilor, taie cu totul afecţiunea faţă de lume, a celor stăpîniţi de ea, cum a despărţit Moise pe Israel de Egipt, şi îi învaţă să se conducă cu bună ascultare după legile dumnezeieşti ale Duhului. Iar a doua, ca una ce răpeşte de la materie şi formă, ca pe Ilie căruţa de foc, şi conduce la Dumnezeu şi uneşte cu El prin cunoştinţă pe cei neîmpovăraţi nicidecum de trup, datorită înlăturării legii lui, sau pe cei ce nu sînt deloc arşi de mîndrie pentru faptele lor, avînd roua sărăciei cu duhul unită cu virtuţile adevărate [199].

Sau iarăşi au învăţat că lîngă Cuvîntul sînt tainele căsătoriei şi ale necăsătoriei, cea dintîi prin Moise care nu a fost împiedicat de căsătorie să se facă iubitor al slavei dumnezeieşti, cea de a doua prin Ilie, care a rămas cu totul curat de legătura căsătoriei. Prin aceasta Cuvîntul şi Dumnezeu vesteşte că înfiază tainic pe cei ce le chivernisesc pe acestea prin raţiune, după legile stabilite dumnezeieşte cu privire la ele [200].

Sau sînt încredinţaţi prin ei că Cuvîntul e cu adevărat Domnul vieţii şi al morţii [201].

Sau învaţă prin ei că lîngă Dumnezeu toţi vieţuiesc şi nimenea nu e mort lîngă El, afară de cel ce s-a omorît pe sine prin păcat şi s-a despărţit pe sine de Cuvîntul prin aplecarea de bunăvoie spre patimi [202].

199. Cuvîntul lui Dumnezeu Se află de asemenea în vecinătatea făptuirii şi a contemplaţiei. Prin făptuire virtuoasă se taie afecţiunea faţă de lume, cum a despărţit Moise pe Israel de Egipt. Contemplarea ridică sufletul peste materie şi formă, adică peste conţinutul material şi chipurile lucrurilor, sau peste opoziţia trupului faţă de suflet, cum l-a ridicat pe Ilie căruţa de foc, unindu-l cu Dumnezeu printr-o cunoştinţă superioară. Ei sînt înălţaţi pentru că trupul nu-i mai trage în jos, iar căruţa de foc sau contemplarea nu-i arde, pentru că nu e în ei nici o mîndrie pentru faptele lor, ci sînt răcoriţi de roua smereniei. Numai unde este smerenia sînt virtuţile adevărate, care subţiază pe om şi-l fac străveziu pentru Dumnezeu, sau îl înalţă. Virtuţile sînt aripi de nears de focul mîndriei, dar totuşi aripi care înalţă sufletul, nelăsîndu-l ars de mîndrie sau îngreuiat de afecţiunea faţă de cele pămînteşti.

200. Alte două moduri de viaţă pe care le acceptă Cuvîntul lui Dumnezeu lîngă Sine sînt căsătoria şi necăsătoria. Prima este reprezentată de Moise, a doua, de Ilie. Nici una din cele două stări ale vieţii nu este exclusă de la comunicarea cu Hristos. Singura condiţie e ca ele să fie chivernisite prin raţiune, sau conform cu legile dumnezeieşti cu privire la ele, adică să fie dominate de raţiunea care vede ţesătura raţională iradiind din suprema raţiune divină încorporată în toate, nu de mîndria sau de simţurile care se mulţumesc cu trăirea oarbă a senzaţiilor de plăcere, produse de întîlnirea trupului cu plasticitatea lumii. Prin raţionalitatea din toate, raţiunea se pune în legătură cu Raţiunea supremă, cu Cuvîntul lui Dumnezeu.

201. Moise şi Ilie mai reprezintă viaţa şi moartea aducătoare de viaţă; căci Moise a dat legile care duc la viaţă, iar Ilie a arătat că prin ieşirea din viaţa aceasta se trece tot la viaţă.

202. Deşi au plecat din viaţa pămîntească, Moise şi Ilie sînt totuşi vii pentru că sînt lîngă Dumnezeu. Morţi sînt cei ce s-au despărţit de Dumnezeu prin aplecarea spre patimi. Patimile reprezintă uitarea de Dumnezeu, uitarea teoretică şi practică a ţesăturii raţionale a lumii, prin care se străvede Dumnezeu, Raţiunea Supremă.

Sau iarăşi au fost luminaţi, că la Cuvîntul, ca la cel ce e Adevărul, sînt şi se referă tipurile tainelor, şi la El se adună, ca la începutul şi sfîrşitul lucrării legii şi proorocilor [203].

Sau învaţă că cele făcute după Dumnezeu şi de Dumnezeu, adică firea lucrurilor şi timpul, se arată deodată cu Dumnezeu, cînd Se arată El cu adevărat, pe cît e cu putinţă, ca unele ce sînt lîngă El, Cauzatorul şi Făcătorul lor. Dintre acestea, Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului şi al numărului referitor la el (căci primul el a numărat timpul la facerea lumii) şi ca învăţătorul cultului vremelnic, ci şi ca cel ce nu intră trupeşte la odihnă împreună cu aceia pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci aşa e timpul care nu ajunge sau nu intră prin mişcare, împreună cu aceia pe care obişnuieşte să-i treacă în viaţa dumnezeiască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesor al întregului timp şi veac; chiar dacă, de altfel, raţiunile timpului stăruiesc în Dumnezeu, cum arată tainic intrarea legii dată în pustie prin Moise, împreună cu cei ce au primit pămîntul făgăduinţei [204]. Căci timpul este veac (eon), cînd se opreşte din mişcare, şi veacul sau eonul este timp, cînd, purtat de mişcare, este măsurat. Astfel, ca să cuprind într-o definiţie, veacul sau eonul este un timp lipsit de mişcare, iar timpul, un veac sau eon măsurat prin mişcare [205].

Iar Ilie este tipul firii, nu numai ca cel ce a păzit neştirbite raţiunile din sine însuşi şi prudenţa în hotărîrea voinţei cu privire la ele,

203. Moise şi Ilie reprezintă tipurile sau concretizările de model ale lucrării şi cunoaşterii mai presus de cunoaştere. Ca atare ele se referă la Cuvîntul sau la Adevărul ultim şi îşi iau puterea din El şi se adună la El ca la începutul şi sfîrşitul oricărei lucrări de împlinire a legii şi a proorocilor.

204. Dumnezeu nu Se arată, atît cît e cu putinţă oamenilor, fără firea creată şi fără timp; nici acestea nu se arată fără El, chiar dacă unii dintre noi nu-L vedem şi pe El prin ele. Căci ele sînt totdeauna la El sau cu El, odată ce El este cauza şi Făcătorul lor. Prin aceasta, sfîntul Maxim arată caracterul pozitiv al naturii create şi al *timpului, spre deosebire de Origen. Timpul nu intră în odihna fericirii de veci*, cu cei pe care îi duce el spre aceea, aşa cum Moise nu a intrat în Canaan împreună cu Israel, pe care-l conducea. Acolo i-a dus Iisus care a fost succesorul lui, cum Iisus Hristos îi conduce după Moise pe cei exercitaţi prin lege şi prin timp în veşnicie. Căci ca Dumnezeu, are întregul timp în El. Fiindcă raţiunile timpului sînt din veci şi pînă în veci la Dumnezeu, aşa cum legea dată prin Moise, pentru normarea prin raţiune a activităţii umane, vine de la Dumnezeu şi intră în Canaan împreună cu poporul Israel. Adică raţionalitatea ei rămîne etern acumulată în viaţa celor ce au trăit conform ei, cum şi timpul rămîne concentrat în ei.

205. Cei ce au înaintat prin timp spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului. Veacul (eonul) nu e eternitatea lui Dumnezeu, ci e timpul oprit din mişcare, avînd în el rezultatul întregii mişcări. Eonul e veşnicia celor create, sau mai bine-zis nemişcarea lor. Dar această oprire a mişcării celor create înseamnă că ele au ajuns la plenitudinea vieţii divine revărsată în cei ce au înaintat în timp spre o desăvîrşire. Veacul (eonul) e un timp concentrat, dar nu numai atîta. Iar caracterul acesta îl are eonul la sfîrşitul mişcării timpului. Înainte de a se pune în mişcare, eonul are în sine concentrată mişcarea timpului nu ca săvîrşită, ci ca avînd să se desăvîrşească. Cosmosul are tot timpul prefigurat în el de la început. La fel, orice plantă sau organism. Veşnicia anterioară mişcării creaturilor e bazată pe veşnicia raţiunilor lor în Dumnezeu. Veşnicia aceasta potenţială trebuie să treacă prin timp ca să ajungă la plenitudinea adevărată în Dumnezeu. În felul acesta veşnicia creaturilor este ceva inter-

liberă de orice abatere din patimă, ci și ca cel ce pedepsește prin judecată, ca o lege naturală, pe cei ce se folosesc de lege împotriva legii. Căci așa face și firea, pedepsind pe cei ce încearcă să o strice, atît cît încearcă să vieţuiască împotriva firii, prin aceea că nu mai dispun în chip natural de toată puterea firii, fiind micșorați în ceea ce privește integritatea ei, și de aceea pedepsiți, ca unii ce și-au pricinuit fără chibzuială și fără prudență o lipsă în ființă prin înclinarea spre neființă [206].

Poate nu s-ar abate de la adevăr nici acela care ar spune că prin Moise și Ilie se arată creațiunea inteligibilă și sensibilă a Cuvîntului creator. Dintre acestea, Moise înfățișează rațiunea celei sensibile, ca cel supus facerii și stricăciunii, cum arată istoria referitoare la el, care povestește nașterea și moartea lui. Căci așa e și zidirea sensibilă, avînd un început cunoscut al facerii și nădăjduind un sfîrșit produs prin descompunere. Iar Ilie pe cea inteligibilă, întrucît istoria referitoare la el nu povestește nașterea lui, chiar dacă s-a născut, și nu face să se aștepte descompunerea prin moarte, chiar dacă va sfîrși să existe în forma pămîntească. Căci așa e și zidirea inteligibilă, care nu are nici începutul facerii vădit oamenilor, chiar dacă s-a făcut și a început și a fost adusă din neexistență la existență, și nu așteaptă nici un sfîrșit determinat al existenței prin descompunere [207].

46 b. *Altă tîlcuire cuprinzătoare a Schimbării la Față.*

Iar de nu par cuiva mai curios de cum trebuie, socotesc că din dumnezeiasca Schimbare la Față ne apare și o altă taină mare și dumnezeiască și mai strălucitoare decît cele spuse. Căci socotesc că cele

---

mediar între eternitatea divină și între timpul ca mișcare, o sinteză între eternitatea divină și timp. Timpul rezultă din eon și duce la eon. Iar eonul, sau veacul, nu se poate înțelege fără eternitatea divină. Iar dezvoltarea este implicată în starea inițială a eonului sau a veacului. Mișcarea temporală nu este o cădere contrară voii lui Dumnezeu, ca în origenism și în barthianism, ci e prevăzută în planul lui Dumnezeu cu privire la lume. Eonul din care și la care ajunge mișcarea temporală e la Dumnezeu.

206. Cei ce vieţuiesc împotriva rațiunilor firii lăsîndu-se robiți de patimi sînt pedepsiți de firea însăși. Și această pedeapsă este o judecată sau o criză pentru ei. Pedeapsa rezultă din faptul că aceia nu și-au actualizat toate potențele firii sau le-au pervertit. Astfel firea se dovedește bună chiar prin faptul că cei ce o calcă suferă. Sfîntul Maxim afirmă valoarea ei pozitivă, prin faptul că o consideră aflîndu-se lîngă Dumnezeu. Cei ce vieţuiesc în conformitate cu ea ajung să răsfrîngă lumina Cuvîntului întrupat, ca și timpul ajuns veac, prin buna folosire a mișcării timpului. Chiar prin faptul că a luat natura noastră umană, unită cu natura cosmică, Cuvîntul lui Dumnezeu a revărsat lumina Sa dumnezeiască peste ea. Se acordă o valoare eternă timpului și firii create, contrar origenismului.

207. Moise și Ilie mai reprezintă și cele două laturi ale creațiunii: cea sensibilă, care are un început cunoscut și un sfîrșit prin corupere, și cea inteligibilă, al cărei început nu se vede și care nu se descompune prin moarte. Dar amîndouă stau lîngă Cuvîntul întrupat, căci pe amîndouă le-a asumat și pe amîndouă le înveșnicește și le scaldă în lumina dumnezeirii Sale. Latura sensibilă a creațiunii nu va dispărea nici ea, cum afirmă platonismul, origenismul și filosofia Asiei Orientale.

petrecute la Schimbarea la Față, pe munte, arată în chip tainic cele două moduri generale ale teologiei : și anume cel dintîi și simplu și necauzat care prin tăcere afirmă cu adevărat dumnezeirea prin singura și totala negație și lauda cuvenită a transcendenței ei, și cel următor acestuia și compus, care o descrie în chip măreț prin afirmare din cele cauzate. Prin acestea, pe cît e cu putință oamenilor să primească cunoștința înălțată despre Dumnezeu și cele dumnezeiești, ne duce, prin simbolurile potrivite nouă, spre amîndouă modurile, dezvăluindu-ne, prin înțelegerea binecredincioasă a lucrurilor, rațiunile amîndurora și învățîndu-ne că simbol al celui dintîi e tot ce e mai presus de simțire, iar al celui de al doilea este ansamblul măreților opere supuse simțurilor. Căci din simbolurile mai presus de simțuri credem numai că adevărul mai presus de rațiune și minte există, neîndrăznind nicidecum să cercetăm, sau neputînd să înțelegem ce și cum și care este și unde și cînd, evitînd impietatea iscodirii. Iar din cele supuse simțurilor, pe cît ne e cu putință, primind numai prin cugetare rațiunile descărnate, ca trepte ale cunoștinței despre Dumnezeu, spunem că El e toate cîte L-am cunoscut din făpturile Lui în calitate de cauză [208].

47. *Domnul S-a făcut chip al Său prin întruparea Sa.*

Dar să privim dacă nu cumva fiecare din cele două moduri amîntite la Schimbarea aceea dumnezeiască la Față a Domnului își are în

208. Schimbarea la față mai reprezintă și cele două moduri ale cunoașterii de Dumnezeu : cea afirmativă și cea negativă. Teologia afirmativă cunoaște pe Dumnezeu din zidirile Lui, atribuindu-I într-un grad mare, în calitate de cauză, toate însușirile făpturilor. Făpturile sînt astfel simboluri de care se folosește modul afirmativ de cunoaștere a lui Dumnezeu. Întrucît acest mod de cunoaștere vrea să cunoască ceea ce este Dumnezeu, el se bazează mai mult pe rațiunile descărnate ale cugetării.

Teologia negativă sau modul negativ al cunoașterii lui Dumnezeu renunță la toate atributele împrumutate din făpturi. Se precizează aici însă că renunțarea aceasta se referă numai la atributele deduse din cele supuse simțurilor. Deci poate folosi ca simboluri cele mai presus de simțuri. Dar întrucît și ideile despre Dumnezeu ne vin din lucrurile sensibile, renunțarea la tot ce e sensibil înseamnă de fapt renunțarea la aceste idei. Dacă totuși ceva superior simțurilor poate servi ca simbol al lui Dumnezeu, aceasta e ceva superior ideilor despre El, e o realitate neconstruită și nededusă de minte, ci apărînd spiritului în mod apofatic din trăirea lui Dumnezeu însuși. Deci modul acesta al teologiei nu e un mod intelectual, ci experimental duhovnicesc, nici nu folosește alte făpturi superioare celor sensibile, ca mijloace ale cunoașterii lui Dumnezeu, ci cunoaște pe Dumnezeu din Dumnezeu însuși, din experierea negrăită a prezenței Lui. Dar întrucît această prezență e pe măsura receptivității omului, ea e numită de sfîntul Maxim tot simbol.

Aceasta e lumina dumnezeiască. De fapt, atît din ceea ce a spus sfîntul Maxim mai înainte, cît și din faptul că pe Tabor s-au arătat pe de o parte chipurile sensibile ale lui Moise și Ilie, pe de alta, o lumină mai presus de simțuri, se poate spune că Dumnezeu S-a făcut cunoscut sau Se poate face cunoscut atît din formele sensibile ale luminii, cît și din lumina mai presus de simțuri. Ambele sînt simboluri ale lui Dumnezeu, pentru că El nu Se arată cu totul descoperit. Lumina aceea, fiind fără forme, ne face cunoscut pe Dumnezeu în mod simplu, sau ca simplă prezență supremă, neprecizat prin atribute, care nu pot reda nici ele exact pe Dumnezeu cel mai presus de toate atributele. Un Dumnezeu ascuns în apofaticul Său mai presus de rațiuni e un Dumnezeu infinit și indefinit, cum nu e «Dumnezeul» lui Origen.

chip înţelept simbolul ei. Căci El trebuia să Se creeze în chip neschimbat ca noi, primind, pentru nemăsurata iubire de oameni, să Se facă chipul şi simbolul Său şi să Se arate din Sine în mod simbolic pe Sine; şi prin Sine, Cel arătat, să călăuzească spre Sine, Cel cu totul ascuns în nearătare, toată creaţiunea şi să ofere oamenilor, cu iubire de oameni, prin lucrarea dumnezeiască în trup, semnele vădite ale infinităţii nearătate şi ascunse dincolo de toate şi cu neputinţă de a fi înţeleasă sau numită de nici una din existenţe, în nici un mod [209].

48. *Tîlcuire despre faţa fulgerătoare a Domnului.*

Deci lumina feţei Domnului, care a covîrşit în apostoli fericirea omenească, este simbolul teologiei mistice negative, întrucît fericita şi sfînta dumnezeire este după fiinţă supranegrăită şi supranecunoscută şi infinit mai presus de toată infinitatea, nelăsînd celor de după ea nici urma cea mai subţire de cuprindere şi nedînd vreuneia din existenţe nici o idee de cum sau în ce măsură este tot ea şi unime şi treime. Căci nu poate fi necreatul cuprins de creatură, nici infinitul înţeles de cele mărginite [210].

49. *Tilcuire duhovnicească a veşmintelor luminoase ale Domnului.*

Iar modul afirmativ se împarte în cel bazat pe lucrare, pe pronie şi pe judecată. Cel bazat pe lucrare, care prin frumuseţea şi măreţia făpturilor dă ştirea că Dumnezeu este creatorul tuturor, e simbolizat de

209. Dar nu numai Moise şi Ilie, ci şi Însuşi Domnul prezintă în felul arătării Sale pe munte, în mod mai vădit decît în cursul celorlalte manifestări de pe pămînt ale Sale, cele două moduri ale cunoaşterii Sale ca Dumnezeu. Călugărul Varlaam din Calabria afirma, împotriva sfîntului Grigorie Palama, că lumina dumnezeiască de care vorbesc sfinţii nu e decît cunoaşterea lui Dumnezeu prin negarea intelectuală a atributelor ce I le atribuim după asemănarea creaturilor. Sfîntul Grigorie Palama a arătat, cu exemplul Taborului, că lumina dumnezeiască este altceva decît un simbol al teologiei negative intelectuale. De fapt, sfîntul Maxim spune şi el aici că Fiul lui Dumnezeu «prin însăşi lucrarea Sa dumnezeiască în trup, Şi-a arătat pe Tabor semnele vădite ale infinităţii Sale nearătate». Lumina aceasta e deci semnul «lucrării» Sale în trup, nu expresia unei gîndiri umane negative. Numai astfel se poate spune că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut pe Sine «Simbolul» Său prin trup. Dacă acest trup n-ar fi arătat prin sine nimic altceva decît un trup ca al celorlalţi oameni, Domnul nu Şi-ar fi făcut trupul Său simbol al dumnezeirii Sale, aşa cum trupurile noastre nu sînt simboluri ale dumnezeirii Lui. Se acordă aci o mare valoare trupului, care poate fi făcut simbol nu numai al sufletului, ci al dumnezeirii însăşi. E o afirmare contrară origenismului.

210. Lumina arătată pe faţa Domnului este simbolul teologiei tainice negative. Deci teologia tainică negativă nu e mai prejos de acea lumină. Iar acea lumină este un simbol al unei înţelegeri experimentale mai presus de orice înţelegere intelectuală definită a lui Dumnezeu, afirmativă sau negativă. În acea lumină mintea curăţită sesizează prezenţa indefinită a lui Dumnezeu. În orice caz, teologia tainică negativă nu e o simplă negaţie raţională a însuşirilor atribuite lui Dumnezeu, după asemănarea însuşirilor făpturilor. Dumnezeu e infinit, fiind mai presus de raţionalul care mărgineşte, ca la Origen. Deci nu poate plictisi.

veşmintele strălucitoare ale Domnului, pe care Cuvîntul le-a arătat cu anticipaţie în făpturile văzute [211].

50. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Moise.*

Modul bazat pe pronie e indicat prin Moise, căci acesta scoate cu iubire de oameni, din rătăcire, pe cei stăpîniţi de răutate şi le arată cu înţelepciune oamenilor căile variate ale ieşirii din cele materiale, stricăcioase şi trupeşti spre cele dumnezeieşti şi nematerialnice şi netrupeşti, şi-i întăreşte înţelepţeşte cu legile dumnezeieşti [212].

51. *Alt înţeles duhovnicesc al lui Ilie.*

Iar modul judecăţii se arată prin Ilie, căci aceasta pedepseşte cu cuvîntul şi lucrul pe unii şi călăuzeşte pe alţii, după vrednicie, acomodîndu-se fiecăruia în chip potrivit, după conţinutul şi calitatea virtuţii sau a răutăţii lui [213].

Toate cele spuse înainte referitor la locul de faţă al Sfintei Scripturi le-au lucrat Moise şi Ilie, fiecare în timpurile sale, cum spune istoria, atît cît le e îngăduit celor ce concretizează în ei în mod tipic lucrările dumnezeieşti, fiind asemenea celor spuse în tîlcuire.

51 b. *Înţelesul duhovnicesc al convorbirii cu Moise şi Ilie la Schimbarea la Faţă.*

Iar din convorbirea acelora cu Domnul şi din faptul că vorbeau despre sfîrşitul pe care avea să-l pătimească Acela în Ierusalim (Lc., 9, 31), apostolii au cunoscut nu numai împlinirea în El a tainelor prezise de lege şi de prooroci, ci poate şi faptul că sfîrşitul sfatului negrăit al lui Dumnezeu despre lume şi despre iconomia Lui nu poate fi cu-

211. Cunoaşterea tainică negativă a Domnului este una şi simplă, fiind scufundarea în persoana sau lumina feţei Lui divine inexprimabile. Iar modul cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu se ramifică în trei, după cum îl gîndeşte pe Dumnezeu, pornind de la lucrarea, de la pronia sau de la judecata Lui referitoare la lume. Una din aceste cunoaşteri afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe făpturile pe care, în calitate de cauză, le-a creat. Veşmintele Domnului, de pe munte, reprezintă făpturile Lui create anticipat. Cînd Se întrupează şi vine Domnul în ele, acestea devin luminoase. Întregul cosmos material e destinat să devină veşmîntul luminos al Domnului, contrar învăţăturii lui Origen.

212. O altă formă a cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu se bazează pe pronia Lui cu privire la făpturi. Această cunoaştere deslueşte felurile cum Dumnezeu ridică pe oameni, de la cele trupeşti şi coruptibile, spre cele netrecătoare prin legile dumnezeieşti naturale şi scrise, pe care le aplică. Moise a fost un organ al acestei pronii a lui Dumnezeu, prin activitatea lui. Sfîntul Maxim acordă proniei un sens antropologic-etic.

213. Al treilea fel al cunoaşterii afirmative a lui Dumnezeu este cel bazat pe judecată. Cunoaşterea aceasta are de asemenea efecte practic antropologice. Prin ele Dumnezeu ceartă cu cuvîntul şi cu lucrul pe unii şi ajută pe alţii, acomodîndu-le tuturor după mărimea şi calitatea virtuţii sau patimilor lor. Acest fel de lucrare este reprezentat de Ilie.

prins de nici una din făpturi, decît numai de marea Lui pronie şi judecată, prin care toate înaintează cu bună rînduială spre sfîrşitul cunoscut de mai înainte numai lui Dumnezeu. Sfîrşitul acesta, care va fi şi cum şi cînd, l-au ignorat deopotrivă toţi; l-au cunoscut cu adevărat, dar numai că va fi, numai sfinţii care şi-au curăţit sufletul prin virtuţi şi şi-au îndreptat toată pornirea mintală a lor cu totul spre cele dumnezeieşti. Căci prin aceasta ei auzeau, aşa zicînd, însăşi firea generală a celor văzute, deşi nu cu totul clar, prin modurile din care e constituită, cum îşi strigă sfîrşitul bunei ei întocmiri prezente [214].

52. Înţelesul natural al sfîrşitului necesar al lumii.

Căci privind, pe cît se putea, cu ştiinţă lumea prezentă şi desfăşurînd cu cugetarea în chip înţelept raţiunea concentrată a corpurilor legate întreolaltă în ea în chip variat, au aflat că unele din ele sînt sensibile, perceptibile şi generale, dar toate se cuprind şi se prefac în toate prin schimbarea reciprocă a proprietăţilor calitative ale fiecăruia. Căci cele ce sînt se cuprind după fire în cele supuse simţurilor, iar cele supuse simţurilor în cele ce simt prin simţire, ca unele ce sînt percepute. Şi iarăşi cele generale se strică prefăcîndu-se în cele particulare prin schimbare, iar cele particulare în cele generale prin desfacere. Şi descompunerea unora se produce prin naşterea altora. Căci unirea celor generale între ele, producînd naşterea celor particu-

214. Faptul că Moise şi Ilie vorbesc pe munte cu Domnul şi grăiesc despre pătimirea Lui în Ierusalim îl interpretează sfîntul Maxim în sensul că legea şi proorocii indicau pe Hristos ca pe Cel în care aveau să se împlinească tainele prezise de ele. Din lumina Lui dinainte de întrupare primiseră şi ele lumină şi din lumina Lui de după întrupare primesc lumina lor deplină. Dar împlinirea tainelor legii şi proorocilor în Hristos implică totodată împlinirea în El a sfatului lui Dumnezeu cu privire la lume şi la iconomia Lui.

Această împlinire a lumii în Hristos a fost prezisă şi ea de lege şi de prooroci. Dar Cel care o cunoaşte în ultima analiză, cînd şi cum va fi, este Dumnezeu, prin pronia şi judecata Lui. Căci prin acestea El şi conduce de fapt lumea spre împlinirea ei finală.

Ceva mai sus, sfîntul Maxim referise pronia şi judecata la drumul duhovnicesc al omului, nu la lume. Acum le referă la cosmos, căci omul îşi face drumul duhovnicesc prin lume. Acest drum e ca o micşorare a alipirii exclusive la lume. Deci el implică şi un sfîrşit al lumii, dacă toţi oamenii sînt chemaţi să se dezlipească de ea şi dacă lumea nu are decît acest rost, al înaintării omului prin ea, dincolo de ea. Natura umană şi natura lumii înseşi îşi dezvăluie astfel destinaţia şi conducerea prin pronie, spre sfîrşitul în Dumnezeu. Destinaţia aceasta o cunosc mai bine sfinţii, căci pornirea firii lor spre dezlipirea de chipul actual al lumii şi spre înaintarea către Dumnezeu prin virtuţi e mai accentuată. Prin virtuţile lor fac ca natura celor văzute să fie depăşită prin activarea de către ei a modurilor proniei şi judecăţii dumnezeieşti. Ei cunosc prin aceste moduri aplicabile lumii, sau impuse de Dumnezeu lor prin lume, că lumea e destinată sfîrşitului, deşi cînd şi cum va fi aceasta nu cunosc.

Astfel, sfîntul Maxim depăşeşte viziunea dezvoltării individuale a omului, proprie în general sfinţilor părinţi, într-o viziune a înaintării cosmosului spre sfîrşitul lui în Dumnezeu. Un alt argument al sfîrşitului lumii este prefacerea continuă a lucrurilor din ea. Nu are nici un sens durata eternă a acestei prefaceri, mereu identice. Dar nici natura umană, nici cosmosul nu se suprimă la sfîrşit în Dumnezeu, ci se prefac, se transfigurează.

lare, însemnează descompunerea lor reciprocă prin schimbare. Şi iarăşi descompunerea celor particulare în cele generale prin desfacerea legăturii (celor unite în ele) înseamnă persistenţa şi naşterea celor generale.

Aflînd că aceasta este firea lumii sensibile: descompunerea şi prefacerea întreolaltă a corpurilor din ea, din care şi în care constă, au cunoscut, ca urmare, din structura prin fire nestatornică şi schimbăcioasă şi mereu altfel purtată şi întoarsă a corpurilor din care constă, sfîrşitul ei, care se va produce cu necesitate prin succesiunea lucrurilor. Căci au socotit cu dreptate că nu e cu putinţă, nici raţional, să numească veşnic ceea ce nu e mereu la fel, fără schimbare şi prefacere, ci se împrăştie şi se preface în nenumărate moduri.

53. Scurtă tîlcuire despre veacul viitor şi despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni şi cine este Lazăr şi ce este sînul patriarhului.

Prin aceasta ridicîndu-se deasupra celor ce se văd, au cugetat cu înţelepciune la sfîrşitul sigur al tuturora, cînd nu va mai fi nici una din existenţe care poartă şi e purtată şi nici o mişcare a vreunui lucru din stabilitatea negrăită, care a pus hotar pornirii şi mişcării celor ce sînt purtate şi se mişcă. La acest sfîrşit dorind să ajungă cu mintea, încă purtînd trupul supus stricăciunii, au trecut cu înţelepciune prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni, desfăcîndu-se cu bunăvoie de afecţiunea faţă de trup şi de lume. Căci prăpastia cu adevărat înfricoşată şi mare între Dumnezeu şi oameni este dragostea şi plăcerea faţă de trup şi de lumea aceasta. Îmbrăţişînd bărbăteşte şi cu bucurie lipsa acestora, Lazăr (cum arată boala şi foamea, una pricinuindu-i înstrăinarea de lume, alta de trup) s-a învrednicit să primească odihna în sînurile lui Avraam, lăsînd fără alinare pe bogatul, lipsit de acestea, nefolosit cu nici un alt rod din viaţa în trup, fără numai cu chinurile fără de sfîrşit. Căci acesta a rămas lipsit şi de viaţa prezentă, pe care singură a îmbrăţişat-o cu iubire, întrucît aceasta prin fire nu poate fi reţinută din curgerea ei, şi nu s-a putut împărtăşi nici de cea viitoare, faţă de care a rămas cu totul nemişcat şi fără iubire. Căci aceasta obişnuieşte să se dăruiască numai acelora care au iubit-o deplin şi din dragostea faţă de ea au răbdat de bunăvoie, cu plăcere, toate cele dureroase [215].

215. Afecţiunea faţă de trup şi de lume este o prăpastie între noi şi Dumnezeu. Numai cine se lipseşte de acestea se sălăşluieşte în sînurile lui Avraam, asemenea săracului Lazăr. Cine se lipeşte prin plăcere exclusiv de viaţa prezentă rămîne lipsit şi de ea, ca de una ce nu poate fi reţinută din coruperea ei, şi nici nu o primeşte pe cea viitoare, căci nu s-a acomodat ei prin iubire. Acesta e asemenea bogatului nemilostiv.

Iar cînd auzim de sînurile lui Avraam, să înţelegem pe Dumnezeu cel din semînţia lui Avraam, Care S-a arătat nouă după trup. Acesta dăruieşte cu adevărat toate, tuturor celor vrednici de har, pe măsura calităţii şi măsurii virtuţii fiecăruia. El Se împarte pe Sine neîmpărţit în măsuri diferite, dar nu Se taie nicidecum cu cei ce se împărtăşesc de El pentru caracterul netăiat după fire al unităţii Sale, deşi, iarăşi, pentru vrednicia felurită a celor ce se împărtăşesc, apare în chip minunat despărţit în împărtăşirile Sale, adunîndu-le într-o unire negrăită, cum numai Cuvîntul ştie [216].

Spre Acesta nimeni nu va putea trece bucurîndu-se de plăcerea trupului şi îndulcindu-se de ea mai mult decît de fericita Lui slavă. Nici nu va sta cu Cel ce a biruit lumea cel ce a fost biruit de lume şi se desfată de ea, cunoscînd-o în chip rău. Căci dreptatea dumnezeiască a socotit că nu se cuvine ca cei ce mărginesc la viaţa aceasta cele ale omului şi se desfată cu bogăţia, cu sănătatea trupului şi cu celelalte bunuri, şi socotesc că numai în aceasta e fericirea, iar bunurile sufleteşti le socotesc ca nimic, să se împărtăşească de bunurile dumnezeieşti şi veşnice de care nu s-au îngrijit deloc, pentru multa grijă de cele materiale, neştiind cît de mult virtuţile întrec bogăţia, sănătatea şi celelalte bunuri vremelnice [217].

54. *Tîlcuire despre virtuţi.*

Căci numai virtuţile fac pe om fericit, fie că sînt singure, fie împreună cu alte bunuri. Celelalte bunuri împreună cu virtuţile îl fac pe om fericit în mod abundent, cum a spus cineva dintre cei înţelepţi în cele dumnezeieşti, iar singure şi de sine, în mod circumscris. Căci dintre lucruri, unele se cunosc în mod circumscris, cum e cel de doi coţi, altele ca grămadă. Căci din grămadă chiar dacă scoţi două măsuri restul rămîne tot grămadă. Şi din fericirea abundentă de scoţi bunurile trupurilor şi ale celor din afară şi laşi numai virtuţile, fericirea rămîne şi aşa fără lipsă. Căci virtutea e îndestulătoare prin ea însăşi spre fericirea celui ce o are. Deci tot cel rău este nefericit, chiar dacă ar avea la un loc toate bunurile amintite ale pămîntului, odată ce este lipsit de

216. Prin sînurile lui Avraam sfîntul Maxim înţelege pe Fiul lui Dumnezeu cel răsărit după trup din sînurile lui Avraam. El este numit «sînuri» şi nu sîn, pentru că dăruieşte în Sine fiecăruia un loc fericit, potrivit cu mărimea şi calitatea virtuţii lui, împărţindu-Se tuturor şi rămînînd totuşi neîmpărţit, sau împărţindu-Se ca să-i adune în Sine.

217. Lumea poate fi cunoscută şi în chip rău în voluptatea amăgitoare şi de scurtă durată oferită celui ce şi-a dezlegat simţurile din armonia fiinţei sale complexe şi capabile de o durată veşnică, prin spiritul prin care se distinge de calităţile pur materiale şi biologice. Virtuţile sînt deprinderile prin care se întăreşte spiritul şi-l fac capabil să ţină în subordine toate elementele fiinţei umane şi să lucreze la armonia tuturor.

virtuți. Și tot cel bun e fericit, chiar de e lipsit de toate bunurile pămîntului, avînd strălucirea virtuții cu care se bucură Lazăr, avînd odihna cea din sînurile lui Avraam [218].

55. Altă tîlcuire la : *«De vei fi răstignit ca un tîlhar»* (Sf. Grigorie Teologul, *Cuv. la Paști*, cap. 24 ; P.G. 36, 656).

Și iarăși tîlhar cinstit este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos, prin respingerea totală și deplină a patimilor, cel ce s-a răstignit la dreapta Lui, adică a străbătut toată virtutea cu rațiune și cunoștință și-și păzește viața fără sminteală pentru toți oamenii și nu are nici o mișcare care-l abate de la blîndețea cuvîntului din pricina asprimii. Iar tîlhar necinstit este cel ce, de dragul slavei și al bunurilor mai abundente, simulează cu viclenie viața virtuoasă prin purtările aparente și nu cultivă față de cei de afară decît cuvîntul cel unic și singur al lingușirii în loc de toată virtutea și cunoștința, iar față de cei din apropiere e pervers în intenții și dușmănos. Acestuia trebuie să i se închidă gura cu pricepere, ca unuia ce hulește calea lui Dumnezeu. Căci poate va înceta de a bîrfi Cuvîntul prin purtarea sa, mișcat de cel care-l ceartă, precum a pățit pe cruce tîlharul care a hulit fără rușine. Căci tăcerea care nu răspunde celui ce mustră este semn al primirii cuvîntului grăit. Deci, în oricare înțeles din cele arătate ne răstignim cu Hristos, să ne silim, cît sîntem aici, să ne facem îndurător pe Cuvîntul-împreună-răstignit și să primim făgăduința nemincinoasă a odihnei, în conștiința curățită de gîndurile care o mustră, dacă azi înseamnă ziua prezentă a veacului acestuia (căci «Azi, zice, vei fi cu Mine în rai») ; iar mîine, pe cea a veacului viitor, în care nu mai trebuie să aștepți nici o iertare a păcatelor, ci numai răsplata cuvenită fiecăruia, după vrednicia celor săvîrșite în viață.

56. Altă tîlcuire pentru cei ce întreabă despre spusa din Cuvîntarea la Duminica cea nouă, care zice : *«Mai înaltă ca cea mai înaltă și mai minunată ca cea minunată»* (Sf. Grigorie Teologul, *La Duminica nouă*, cap. 5 ; P.G. 36, 613).

Și iarăși, prima Duminică e simbolul viitoarei învieri și nestricăciuni a firii ; iar a doua poartă chipul viitoarei îndumnezeiri după har. Dacă deci bucuria de cele bune e mai cinstită decît deprinderea curățită de rele, iar deprinderea desăvîrșirii în cunoștința adevărată, mai cin-

218. Numai virtuțile fac pe om fericit, fie că acela mai are sau nu și alte bunuri. Toate celelalte bunuri sînt măsurate și, cînd sînt pierdute, e pierdut totul. Virtutea e nemăsurată și, chiar dacă omul care o are le pierde pe celelalte, tot fericit rămîne. Căci prin virtute omul participă la Dumnezeu cel infinit.

știută decît alegerea sănătoasă a virtuții și ridicarea la Dumnezeu în har, prin îndumnezeire, mai cinstită decît nestricăciunea firii, iar prima Duminică le este celor dintîi chip, iar celor de al doilea simbol, pe drept cuvînt a spus învățătorul, ridicat în Duh, că Duminica cea nouă este mai înaltă decît cea înaltă.

57. Contemplarea naturală prin care sfinții au cunoscut pe Dumnezeu din făpturi.

Deci sfinții — înțelegînd astfel creațiunea și buna ei întocmire și proporția și folosul pe care fiecare parte îl oferă întregului univers și că desăvîrșite sînt toate cele create cu înțelepciune și purtare de grijă, după rațiunea după care au fost create, și cele ce s-au făcut, că nu e cu putință să fie în alt chip bune, decît așa cum sînt, neavînd trebuință de adaos sau de micșorare spre a fi în alt chip bune — au cunoscut pe Făcător din făpturile Lui. Apoi privind persistența, ordinea și poziția lucrurilor create, rînduiala după care stau toate în specia lor neamestecate și libere de orice confuzie, mișcarea stelelor săvîrșită în același mod neabătîndu-se nicidecum niciodată și ciclul anului care se săvîrșește regulat prin revenirea lor de la același la același loc, egalitatea nopților și zilelor în cursul anului crescînd și micșorîndu-se în mod alternativ, nici creșterea, nici micșorarea nefăcîndu-se într-o măsură mai mare sau mai mică, au învățat că Cel pe care L-au cunoscut ca Dumnezeu și Făcător al tuturor este și Proniatorul lucrurilor [219].

58. Înțelegerea naturală prin care se cunoaște că lumea și toate cele după Dumnezeu își au un sfîrșit.

Căci cine, privind frumusețea și măreția făpturilor lui Dumnezeu, nu-L va cunoaște îndată pe El ca pricinuitor al facerii, ca început și cauză a lucrurilor și ca făcător? De aceea numai spre El va urca cu mintea, lăsînd acestea jos. Căci nu poate străbate totul mintea care dorește să cuprindă nemijlocit pe Cel cunoscut prin lucruri. Și amăgirea că lumea e fără de început o va scutura de la sine, cugetînd în chip adevărat că tot ce se mișcă a și început fără îndoială să se miște. Căci nici o mișcare nu e fără de început, fiindcă nu e nici fără cauză. Pentru că are drept început pe Cel ce mișcă și drept cauză, pe Cel ce o cheamă și o atrage spre ținta finală spre care se mișcă. Iar dacă începutul a toată mișcare, a tot ce se mișcă e Cel ce mișcă, și ținta finală e cauza spre care e purtat cel ce se mișcă (căci nimic nu se mișcă fără cauză), și nici una din existențe nu e nemișcată afară de Cel ce mișcă

219. Contemplația naturală este cunoașterea lui Dumnezeu din creațiune. Prin una din aceste contemplări se cunoaște Dumnezeu ca «făcător», prin alta ca «proniator».

prima dată (căci Cel ce mişcă prima dată e fără îndoială nemişcat, fiindcă e şi fără început), atunci nici una din existenţe nu e fără de început, pentru că nu e nici nemişcată. Căci toate cele ce sînt în orice fel se mişcă, afară de Cauza singură nemişcată şi mai presus de toate. Cele înţelegătoare şi raţionale se mişcă prin cunoaştere şi ştiinţă, pentru că nu sînt autocunoaştere sau autoştiinţă. Căci cunoştinţa şi ştiinţa lor nu e fiinţă a lor, ci aptitudini observate pe lîngă fiinţa lor, provenite din judecata dreaptă a minţii şi raţiunii, adică a puterilor proprii fiinţei lor [220].

59. *Înţelesul ascuns în strîngerea (contractarea) şi lărgirea (dilatarea) fiinţei, a calităţii şi cantităţii, datorită căreia ea nu poate fi fără de început.*

Dar şi ceea ce se numeşte simplu substanţă se află în mişcare. Cea a celor ce se nasc şi se corup se mişcă născîndu-se şi corupîndu-se, iar cea a tuturor celor ce sînt a fost pusă în mişcare şi se mişcă conform raţiunii şi modului dilatării şi contractării. Căci se mişcă de la genul atotgeneral prin genurile mai puţin generale spre specii prin care şi în care obişnuieşte să se împartă, înaintînd pînă la speciile cele mai particulare în care ia sfîrşit dilatarea ei, hotărnicindu-şi existenţa ei faţă de cele de jos ; şi se adună iarăşi de la speciile cele mai particulare, întorcîndu-se prin cele mai puţin generale pînă la genul atotgeneral în care se sfîrşeşte contractarea ei, hotărnicindu-şi existenţa ei faţă de cele de sus. Astfel mărginindu-se în amîndouă părţile, adică în sus şi în jos, arată că are început şi sfîrşit, nefiind capabilă nicidecum să primească în sine raţiunea infinităţii.

La fel e cu cantitatea. Nu numai cea a celor ce se nasc şi se corup în orice mod, în care poate fi observată, se mişcă crescînd şi micşorîn-

220. O altă contemplare naturală ia în considerare mişcarea şi prin ea e cunoscut Dumnezeu ca origine şi ţintă a mişcării. Mişcarea tuturor celor din lume e o dovadă că lumea nu e de la sine şi pentru sine, ci are un principiu deosebit de ea şi o ţintă deosebită de ea. Mişcarea implică o cauză şi o ţintă, prin faptul că are o direcţie, că tinde spre ceva fără voia ei şi deci vine de undeva. Ultimul principiu al mişcării şi ultima ţintă a ei trebuie să fie deci nemişcarea ca să nu mai trimită la alt principiu, la altă ţintă. E luată aici ideea lui Aristotel despre Dumnezeu ca «mişcătorul nemişcat». Dar sfîntul Maxim foloseşte ideea aceasta pentru a prezenta pe de o parte mişcarea într-o lumină pozitivă, contrară origenismului, pe de alta, pentru a deduce că lumea se mişcă spre Dumnezeu, Care, fiind cauza mişcării, trebuie să fie şi ţinta ei finală. Lumea nu se poate mişca spre altă ţintă, nici nu poate rămîne veşnic într-o mişcare în ea însăşi. Dacă mişcarea îşi are mereu impulsul în Dumnezeu, ea rămîne mereu în raza puterii lui Dumnezeu. Mişcarea provine dintr-o nedeplinătate a lumii care îşi caută deplinătatea în Dumnezeu, Care nu Se mişcă pentru că e deplin. În mişcare se încadrează şi acţiunea cunoaşterii, întrucît fiinţele înţelegătoare create nu sînt depline în cunoaştere, pentru că nu sînt depline sau infinite în ele însele. Ele sînt mişcate la cunoaştere de cele deosebite de ele. Ele nu se pot mişca în cunoaşterea lor, care nu se poate opri la nici o margine, decît spre Dumnezeu, realitatea infinită în ea însăşi.

du-se, ci şi toată şi a tuturor, mişcîndu-se după raţiunea desconcentrării şi concentrării şi specificîndu-se prin dilatare în deosebirile particulare, se hotărniceşte, neputîndu-se revărsa la infinit; şi iarăşi se adună prin revenire, desfăcînd speciile acelora, dar nu specificul înnăscut ei.

La fel e cu calitatea. Nu numai a celor ce se nasc şi se strică se mişcă prin prefacere, ci şi toată şi a tuturor, mişcîndu-se prin schimbarea şi împrăştierea a ceea ce o distinge, primeşte o dilatare şi o contractare. Şi de nimic ce obişnuieşte să se împrăştie şi să se adune, n-ar putea spune cineva, cugetînd drept, că e cu totul nemişcat în raţiune şi lucrare. Iar dacă nu e nemişcat, nu e nici fără de început. Iar dacă nu e fără de început, e vădit că nu e nici nefăcut, ci precum ştie că cel ce se mişcă a început să se mişte, la fel ştie că cel făcut are un început al facerii spre a exista şi că şi-a primit existenţa şi mişcarea din Cel Unul şi singur nefăcut şi nemişcat. Iar cel ce a început să existe prin facere nu poate fi nicidecum fără de început [221].

60. *Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaidecît în spaţiu şi de aceea în mod necesar e şi în timp; şi că ceea ce e în spaţiu numaidecît a început să existe în ce priveşte timpul.*

Dar trecînd peste faptul că însăşi existenţa celor ce sînt, avînd un «cum» al existenţei şi neexistînd simplu, ceea ce este primul chip al mărginirii, aduce o dovadă puternică şi mare că lucrurile au început după fiinţă şi naştere, cine nu ştie că odată cu tot ce există în oarecare fel, afară de Dumnezeu singur, Care e propriu-zis mai presus şi de însăşi existenţa, se cugetă «unde» există, împreună cu care, în mod necesar, se cugetă «cînd» există? Căci nu e cu putinţă să se cugete un «unde» separat de un «cînd» care ar lipsi, pentru că acestea sînt deodată, deoarece sînt cele fără de care nu există ceva; nici un «cînd» nu

221. Dacă în secţia anterioară s-a scos din mişcare în general un argument pentru începutul şi sfîrşitul lumii, deci pentru o origine şi un scop transcendent ei, în secţia aceasta se scoate un argument pentru mărginirea lumii în substanţă, în cantitate şi calitate, şi apoi pentru începutul şi sfîrşitul ei din mişcarea limitată a diferitelor genuri, a cantităţii şi calităţii lor în parte. Substanţa generală merge pînă la un loc cu specificarea sa în genuri şi în specii nu pînă la infinit. Căci ea rămîne în marginile aceloraşi genuri şi specii, sau în caracterele aceleiaşi substanţe. Mişcarea aceasta limitată a fluxului şi refluxului specificării e un argument pentru mărginirea lumii, pentru neinfinitatea ei. Aceeaşi incapacitate de infinitate dovedeşte mişcarea limitată de creştere şi descreştere cantitativă sau mişcarea de specificare calitativă limitată şi de revenire din ea.

Pe de altă parte, specificarea substanţei în specii şi revenirea din ele, creşterea şi descreşterea cantitativă şi specificarea calitativă în aceleaşi limite, realizîndu-se prin mişcare, arată că nimic din lume nu e nemişcat. Iar dacă nu e nemişcat, nu e nici fără de început, ci îşi are un început al fiinţei şi mişcării sale, din Cel nefăcut şi nemişcat. Azi se vorbeşte mult în teologia americană de limita lumii şi a culturii (David Tracy).

e separat de un «unde» care ar lipsi şi cu care acesta se cugetă împreună.

Toate se arată supuse lui «unde», ca cele ce există în spaţiu. Căci nu e mai presus de univers însuşi cuprinsul universului, pentru că e iraţional şi cu neputinţă să se cugete cuprinsul universului mai presus de universul propriu, ci îşi are circumscrierea de la sine în sine, avînd puterea infinită ce circumscrie toate, a Celui ce e cauza tuturor, însăşi marginea cea mai din afară a sa. Acesta şi este spaţiul universului, cum definesc unii spaţiul, zicînd: «Spaţiul este periferia exterioară a universului, sau poziţia din afară a universului, sau marginea conţinătorului în care se conţine conţinutul».

Iar deodată cu aceasta se va dovedi că sînt şi sub «cînd», ca existînd numaidecît în timp. Fiindcă toate cele ce au existenţa după Dumnezeu nu o au în mod simplu, ci «cumva». Şi de aceea nu sînt fără de început. Căci tot ce primeşte raţiunea unui «cum», deşi este, totuşi a fost cînd nu era. De aceea spunînd că Dumnezeu este, nu spun cum este. Şi de aceea şi «este» şi «era» le spunem la El în chip simplu, nedeterminat şi absolut. Căci dumnezeirea e mai presus de orice cuvînt şi de orice înţeles. De aceea nici spunînd că este, nu o facem supunîndu-L categoriei existenţei. Căci este izvorul existenţei, dar nu existenţa însăşi. Fiindcă e mai presus şi de însăşi existenţa spusă şi gîndită în oarecare mod. Iar dacă cele ce sînt au existenţa în oarecare mod, dar nu simplu, precum trebuie să fie sub «unde» pentru poziţia şi marginea raţiunilor naturale din ele, vor trebui cu siguranţă să fie şi sub «cînd» pentru începutul lor [222].

61. *Dovedire că tot ce are o existenţă în ceva nu poate fi infinit şi, de aceea, nici fără început.*

Şi iarăşi, substanţa tuturor nu poate fi infinită, odată ce acestea toate sînt multe. Deci are ca limită a acestor multe existenţe însăşi cîtimea în mulţime care circumscrie raţiunea existenţei şi a modului ei de existenţă. Astfel, substanţa tuturor nefiind fără frîu, e vădit că nici ipostasurile lucrurilor singulare nu sînt fără circumscriere, circumscriindu-se în raţiunea lor reciproc prin număr şi substanţă. Iar dacă nici o exis-

222. Faţă de filosofia care supunea totul categoriei existenţei, deci chiar divinitatea, sfîntul Maxim aşază pe Dumnezeu mai presus şi de categoria existenţei. Aceasta este cea mai radicală aplicare a teologiei negative, afirmată dar nu demonstrată de scrierile areopagitice. Tot ce cade sub categoria existenţei cade sub un *cum* al existenţei şi deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existenţe ţin şi *cînd* şi *unde*, sau timpul şi spaţiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cîndva şi undeva nu există mai presus de cînd şi de unde. Ceea ce există cîndva are un început şi un sfîrşit. Ceea ce există undeva nu e infinit. Dumnezeu, necăzînd sub categoria existenţei determinate, e mai presus de timp şi de spaţiu. El limitează existenţa în timp şi în spaţiu.

tență nu e liberă de circumscriere, e vădit că toate existențele au primit, potrivit cu ele, și însușirea de a fi cîndva și de a fi undeva. Căci fără acestea nu va putea exista nicidecum ceva, nici substanță, nici cantitate, nici calitate, nici relație, nici acțiune, nici pasivitate, nici mișcare, nici aptitudine, nici altceva din cele în care le cuprind pe toate cei pricepuți în acestea.

Deci nici una din existențe, căreia i se poate cugeta altceva anterior și cu care se poate cugeta altceva deodată, nu e fără de început sau necircumscrisă. Iar dacă nici una din existențe nu e fără de început și necircumscrisă, cum a arătat rațiunea urmînd consecvent firii lucrurilor, a fost cu siguranță odată, cînd nu era nimic din cele ce sînt. Iar dacă nu era, fără îndoială s-a făcut.

Căci nu sînt cu putință amîndouă acestea : și să fi fost și să se facă, fără prefacere și fără schimbare. Pentru că dacă era și s-a făcut, s-a prefăcut, trecînd prin devenire în ceea ce nu era ; sau s-a schimbat, primind adaosul unei însușiri de care era lipsit. Dar tot ce se preface, sau se schimbă, sau are o lipsă de formă, nu poate fi prin sine desăvîrșit. Iar ceea ce nu e prin sine desăvîrșit va avea nevoie cu siguranță de altceva care să-i procure desăvîrșirea. Și așa va deveni acesta desăvîrșit, dar nu prin sine, întrucît nu are desăvîrșirea prin fire, ci prin participare.

Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru desăvîrșire are nevoie cu atît mai mult de altceva pentru existența sa. Căci dacă substanța e mai mare decît forma, iar pe ea a putut să și-o dea sieși sau să o aibă acel lucru pe care vor aceștia să-l numească substanță, cum nu și-a fost suficient ca să aibă simplu, sau să-și dea sie, ceea ce-i mai mic, adică forma ? Iar dacă pentru a-și da sie ceea ce e mai mic, sau pentru a-l avea simplu, nu-și este suficient acel lucru, pe care pot să îl numească substanță, sau materie, cei ce îndrăznesc să atribuie lipsa de început celor de după Dumnezeu și din Dumnezeu (și în aceasta nu ne deosebim), cum a putut avea ceea ce-i mai mare, adică însăși existența, fie în mod simplu, fie de la sine, lucrul care n-a fost în stare să aibă ceea ce-i mai mic ? Iar dacă materia n-a putut să aibă nicidecum fie de la sine, fie în mod simplu, ceea ce-i mai mic, cu atît mai mult nu poate să aibă însăși existența, fie în mod simplu, fie în oarecare mod de la sine. Deci cea care n-a avut putere să aibă, cum s-a arătat, ceea ce e mai mic, adică forma, nu ar putea să aibă în nici un fel vreodată nici ceea ce e mai mare, adică însăși existența. Iar dacă e așa, cu siguranță de la Dumnezeu s-a dăruit lucrurilor atît existența, cît și forma, odată ce ele există. Iar dacă de la Dumnezeu e toată substanța și materia și toată

forma, nimeni n-ar putea să spună, afară de cazul că e lipsit cu totul de minte sănătoasă, că materia e fără de început şi nefăcută, cunoscînd pe Dumnezeu ca Făcător şi Proniator al tuturor [223].

62. *Dovedire că tot ce se mişcă, sau e cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după fiinţă, nu poate fi infinit şi că doimea nu e nici început, nici fără de început ; şi că singură unimea e în chip propriu început şi fără de început.*

Şi iarăşi, dacă materia, cum zic unii, era din veci, evident că n-a fost făcută. Iar dacă n-a fost făcută, nu e nici mişcată. Iar dacă nu e mişcată, nici n-a început să fie. Iar dacă n-a început să fie, cu siguranţă e fără de început. Iar dacă e fără de început, e şi nesfîrşită. Iar dacă e nesfîrşită, cu siguranţă e şi nemişcată (căci infinitul e cu siguranţă nemişcat, fiindcă nu are unde să se mişte nehotărnicitul). Iar dacă-i aşa, desigur că sînt două infinituri neîncepute şi nemişcate, Dumnezeu şi materia, ceea ce e cu neputinţă.

223. Sfîntul Maxim scoate un alt argument pentru mărginirea şi începutul lumii, chiar din existenţa ei în forma unei cîtimi de existenţe. Acestea fiind multe se limitează reciproc. Substanţa însăşi apare mereu limitată, ţinută în frîu.

Toate lucrurile sînt supuse unui loc şi unui timp diferit al existenţei lor, limitîndu-se reciproc. Locul şi timpul sînt condiţiile fundamentale ale tuturor celorlalte determinări variate ale lor. Fără loc şi timp n-ar putea exista nici substanţa, nici cîtimea, nici calitatea, nici relaţia, nici mişcarea lor activă şi pasivă.

Existenţa lucrurilor în cîtimea mulţimii şi deci a circumscrierii reciproce face să nu existe nici un lucru căruia să nu i se poată cugeta altul anterior sau simultan. Aceasta înseamnă că nici un lucru nu e fără început şi necircumscris. Deci a fost odată cînd n-a fost nici un lucru. De aici urmează că ele au fost făcute. Însăşi devenirea lor arată că ele au fost făcute. Căci nu poate fi ceva veşnic şi să devină. Prin devenire progresează ceva spre nefiinţă sau spre un adaus de bunătate. Dar tot ce se preface în mai bun nu poate fi prin sine desăvîrşit, ci prin participare. Dar ceea ce are nevoie de altceva pentru a deveni desăvîrşit, cu atît mai mult va avea nevoie de altul pentru existenţa sa. Căci substanţa e mai mult decît forma. Iar dacă un lucru nu-şi poate da forma, cum îşi va putea da substanţa sau existenţa? Sfîntul Maxim vizează aci platonismul, care admitea un Dumnezeu formator al lucrurilor, dar nu un Dumnezeu creator. Totul e creat de Dumnezeu, inclusiv materia. Prin aceasta sfîntul Maxim respinge platonismul şi origenismul, care socoteau că e nedemn ca Dumnezeu să fie socotit creator al materiei.

După argumentul mişcării şi al mărginirii substanţei (am zice, legea cantităţii de substanţă, a cîtimilor şi a calităţilor), sfîntul Maxim prezintă aici argumentul *formei* în a cărei realizare el vede rostul devenirii. Tot ceea ce se preface, tot ceea ce primeşte, adică, o formă pe care nu o avea — şi în acest proces sînt cuprinse toate — nu e prin sine desăvîrşit, ci are nevoie de altceva pentru a-şi primi desăvîrşirea: de timp şi de alte condiţii. Dar dacă nu-şi poate da singur forma (adică desăvîrşirea), cu atît mai puţin îşi poate da singur existenţa sau fiinţa, sau substanţa, care e mai mult decît forma. Deci numai Dumnezeu a dăruit tuturor atît existenţa (substanţa, fiinţa), cît şi forma. În afară de aceasta chiar faptul că toate lucrurile trebuie împreună cugetate cu un cînd al existenţei lor arată că nu sînt fără de început. Sfîntul Maxim în acest paragraf alternează expresia «existenţă» (εἶναι) cu «fiinţă» (οὐσία), indicînd prin ele prima treaptă de existenţă, pe cea nedeterminată, faţă de care existenţa într-o anumită formă e a doua treaptă. Fiinţa(οὐσία) e alternată cu existenţa fie pentru că e un substantiv ce derivă de la εἶναι, fie pentru că fiinţa (sau substanţa) nedeterminată e prima treaptă în care se realizează existenţa (τὸ εἶναι).

Dar doimea nu e nici infinită, nici fără început, nici nemişcată; nici nu va putea fi începutul a ceva în general, fiind circumscrisă atît prin unirea cît şi prin despărţirea ei. Prin unire, întrucît existenţa ei constă din compoziţia unităţilor, sub care e cuprinsă ca sub părţile ei şi în care se poate tăia ca în părţile ei. (Şi nimic despărţit sau posibil de despărţit, ori compus sau posibil de compus, după fire, sau poziţie, sau alt mod ce poate fi cugetat, dar nici chiar ceea ce se numeşte simplu împărţire sau compunere nu poate fi infinit, fiindcă nu poate fi nici simplu şi singur şi nenumărat sau imposibil de numărat, sau imposibil de numărat împreună, sau liber pur şi simplu de orice fel de relaţie. Căci toate acestea se cugetă în relaţie, iar infinitul e fără relaţie, fiindcă nu are ceva unit cu sine prin relaţie). Iar prin despărţire, întrucît e mişcată de numărul din care a început şi sub care se cuprinde, odată ce nu are prin fire şi fără relaţie existenţa. Căci prin număr se constituie orice doime şi orice unitate care alcătuieşte o parte a ei, şi prin număr unităţile ei îşi înlătură reciproc necircumscrierea. Şi nimeni, dacă e părtaş cît de cît de raţiune, nu va spune că e infinit ceva cu care sau lîngă care se cugetă din veci altceva deosebit după fiinţă, ştiind că celui ce judecă altfel îi scapă cu siguranţă raţiunea infinitului. Pentru că infinitul este infinit după toată raţiunea şi modul, după fiinţă, după putere, după lucrare, după amîndouă laturile, adică după cea de sus şi cea de jos, sau după început şi sfîrşit. Căci necuprins este infinitul după fiinţă şi neînţeles după putere şi necircumscris după lucrare şi fără început de sus şi fără sfîrşit în jos. Şi vorbind simplu şi mai adevărat, după toate e fără hotar, întrucît nimic nu poate fi cugetat nicidecum împreună cu el după vreunul din modurile înşirate. Căci după oricare raţiune sau mod am spune că mai poate fi adăugat altceva, deosebit după fiinţă, alături cu el, i-am răpi întreaga raţiune a infinităţii. Iar dacă nu poate fi infinit ceva cu care din veci există altceva deosebit după fiinţă, doimea nu poate fi nicidecum infinită. Căci unităţile ei, coexistîndu-şi reciproc prin alăturare, se mărginesc una pe alta, neîngăduind nici una din ele să se vadă cealaltă în mod nehotărnicit, avînd-o alăturată, dar nu deasupra ei, şi astfel îşi răpesc pe drept cuvînt una alteia raţiunea infinităţii.

Iar dacă, precum s-a arătat, doimea nu poate fi infinită, evident că nu poate fi nici fără de început, căci începutul a toată doimea e unimea (monada). Iar dacă nu e fără de început, nu e nici nemişcată, căci e mişcată de număr, primindu-şi existenţa de la unităţi prin adunare şi spre ele, prin împărţire. Iar dacă nu e nemişcată, nu e nici începutul a altceva. Căci ceea ce se mişcă nu e început, ci din început, adică din cel ce mişcă.

Singură unimea e în chip propriu nemişcată, fiindcă nu e nici număr, nici numărată, sau posibil de numărat (căci unimea nu e nici parte, sau întreg, sau relaţie), şi fără de început în chip propriu, fiindcă nu are nimic mai bătrîn ca ea, din care, mişcîndu-se, să primească să fie unime ; şi în chip propriu infinită, pentru că nu are nimic împreună existent sau împreună numărat ; şi în chip propriu început, pentru că e cauză a tot numărul şi număratul şi a tot ce e posibil de numărat, ca aflîndu-se mai presus de toată relaţia şi decît toată partea şi de întreg ; şi în chip propriu şi adevărat, primordial şi unic şi simplu, nu în vreun fel oarecare e prima şi unica şi singura.

Iar spunînd aceasta, nu arătăm cum este însăşi fericita dumnezeire, căci aceasta e, în chip infinit, după toată raţiunea şi modul cu totul neapropiată atît minţii cît şi oricărei raţiuni şi nume, ci ne oferim nouă înşine o normă a credinţei în ea, stabilă, accesibilă şi potrivită nouă. Căci dumnezeiescul cuvînt nu ne vesteşte acest nume al unimii ca înfăţişător al dumnezeieştii şi fericitei fiinţe, ci ca indicator al desăvîrşitei ei simplităţi, aflătoare dincolo de orice cîtime şi calitate şi de orice fel de relaţie, ca să cunoaştem că nu e un întreg oarecare constătător din unele părţi, nici vreo parte oarecare din vreun întreg. Căci dumnezeirea e mai presus de toată împărţirea şi compoziţia şi partea şi întregul, fiindcă e necantitativă şi străină de tot ce există într-o anumită poziţie şi de orice înţeles care i-ar determina modul existenţei, fiindcă e necalitativă şi liberă şi dezlegată de orice legătură şi afecţiune faţă de orice altceva ; căci e fără relaţie, neavînd ceva înainte de ea, sau cu ea, sau după ea, fiind dincolo de toate şi necompusă cu nici un lucru, după nici o raţiune sau mod.

Aceasta cugetînd-o poate marele şi dumnezeiescul Dionisie zice : «De aceea deşi e lăudată ca unime şi treime, dumnezeirea e mai presus de toate ; ea nu e nici unime, nici treime, cunoscută fie de noi, fie de altcineva ; ci ca să lăudăm cu adevărat şi supraunimea şi fecunditatea dumnezeiască a ei, am numit pe cea mai presus de nume, cu denumirea dumnezeiască, treimică şi unitară, şi prin cele ce sînt, pe cea mai presus de fiinţă» *(De div. nom.,* cap. 13).

Deci cel ce s-a hotărît să vieţuiască binecredincios prin adevăr nu va putea nicidecum să spună că doimea sau mulţimea este fără de început sau, în general, începutul a ceva. Căci Dumnezeu îi va apărea ca unul, prin întreaga putere contemplativă şi ştiinţă a raţiunii şi a minţii lui, fiind mai presus de toată infinitatea şi necunoscut în nici un fel nici unei existenţe în general. El este cunoscut numai prin credinţă, şi aceasta din făpturile Lui ; este cunoscut numai că este, nu ce este ; şi că este Făcător şi Ziditor a tot veacul (eonul) şi timpul şi a tuturor celor din veac (din eon) şi din timp. Acela nu va cugeta, în nici un mod,

nimic împreună cu El din veci, știind că nici una din cele două care-și coexistă reciproc din veci nu poate fi făcătoare a celeilalte. Căci e cu totul de necugetat și cu neputință și plin de risc pentru cei ce au minte a face, dintre cele ce au existență deodată, pe una făcătoare a celeilalte. Ci va admite că toate s-au făcut de Dumnezeu cel pururea existent, din nimic, deplin și total, nu în parte și nedeplin, fiind produse înțelepțește de o cauză infinită în cunoștință și infinită în putere; și că în El stau toate, păzite și ținute ca într-un sîn atotțiitor; și la El se întorc toate ca la țărmul propriu, cum zice undeva marele Dionisie Areopagitul *(De div. nom.*, cap. 4) [224].

63. *Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate.*

Și ne vom convinge că El este proniatorul celor existente prin care am învățat de asemenea că este Dumnezeu, judecînd că e drept și rațional să nu fie altul păzitorul și îngrijitorul lucrurilor decît numai Creatorul lor. Căci însăși persistența lucrurilor, ordinea, poziția și mișcarea lor, și legătura reciprocă a celor de la extremități prin cele din mijloc, nepăgubindu-se unele pe altele prin opoziție, apoi convergența părților în întreguri și unirea deplină a întregurilor cu părțile, distincția nea-

224. Se insistă în respingerea teoriei platonic-origeniste despre două realități infinite și fără început. O doime nu poate fi infinită, nici fără început, nici nemișcată, pentru că, existînd o relație între părți, fiecare parte e dependentă de cealaltă și fiecare e mișcată de cealaltă, fiind circumscrisă de ea și avînd ceva de la ea. Un întreg, care constă din părți ce se limitează și se condiționează reciproc, nu poate fi nici el nelimitat și necondiționat. Infinitul nu poate fi circumscris din nici un punct de vedere, nici al ființei, nici al puterii, nici al lucrării, nici al începutului, nici al sfîrșitului. Nu se poate număra nimic în el. El este nehotărnicit și indefinibil. Numai ceea ce e compus se mișcă, pentru că se mișcă părțile ca să se adune, ca să se asimileze sau să se despartă, să se dezasimileze într-o creștere și descreștere ritmică. Dar aceasta înseamnă că orice lucru compus se mișcă nu numai în sine într-un proces de asimilare și desăvîrșire a părților, ci și spre alte existențe pentru a dobîndi un plus de la ele sau pentru a pierde ceva în favoarea lor de la ele. Dar mișcarea spre cele finite devine de la o vreme monotonă, pentru că nu poate scoate existența ce se mișcă spre ele din cercul ei de creștere și descreștere. Ca să iasă din acest cerc trebuie să se miște spre sursa de viață infinită care e una singură. Singură acea sursă fiind desăvîrșită și fiind necompusă nu are spre ce să se miște, dar ea pune în mișcare și ține în mișcare spre sine toate cele compuse și create pentru ca acestea să crească într-un proces de asimilare veșnică, fără să fie o creștere materială nesfîrșită în defavoarea alteia, ci o creștere spirituală care include și o asimilare a materiei posedate prin spiritul penetrat de dumnezeire. Nemișcatul și Mișcătorul tuturor e și veșnic și infinit.

Declarînd pe Dumnezeu unitate necompusă, nemișcată, veșnică, infinită, în afară de orice relație și determinare, sfîntul Maxim se folosește de teologia negativă intelectuală sau rațională, care nu spune ce e ființa lui Dumnezeu, ci numai cum nu e. Am văzut însă că el cunoaște și o teologie negativă a experienței duhovnicești, care o depășește pe cea negativă rațională. Teologia negativă rațională, vrînd să spună totuși ceva pozitiv despre Dumnezeu, trebuie să recurgă la cea afirmativă, recunoscîndu-L pe Dumnezeu de creator și proniator. Dumnezeu trebuie să aibă în Sine puterea și înțelepciunea prin care a adus la existență și atrage spre Sine făpturile. În sînul Lui stau toate, din El și spre El își iau toate puterea de mișcare.

mestecată a părților însele între ele, după diferența caracteristică a fiecăreia, și unirea fără contopire într-o identitate neschimbată a întregurilor, și, ca să nu le spun pe toate, adunarea și deosebirea tuturor față de toate și succesiunea inviolabilă a tuturor și a fiecăreia după specia proprie, necorupîndu-se nicidecum rațiunea proprie a firii și neconfundîndu-se cu altceva și neconfundînd nimic, — arată clar că toate se susțin prin purtarea-de-grijă a lui Dumnezeu care le-a făcut. Căci nu e cu putință ca Dumnezeu bun fiind să nu fie și binefăcător, nici binefăcător fiind, să nu fie și proniator și de aceea să nu îngrijească în chip dumnezeiesc de lucruri hărăzindu-le înțelepțește atît existența, cît și ocrotirea.

Căci pronia este, după purtătorii de Dumnezeu Părinți, grija lui Dumnezeu îndreptată spre lucruri. Dar o definesc și așa : pronia este voia lui Dumnezeu prin care toate lucrurile își primesc călăuzirea ce li se potrivește. Iar dacă e voia lui Dumnezeu, ca să mă folosesc de însești cuvintele dascălilor, e necesar ca cele ce se fac să se facă după dreapta rațiune, ca să nu aștepte o ordine mai bună. Deci cel ce și-a ales adevărul de călăuză va fi îndemnat în tot modul să spună că Același e purtătorul de grijă pe care l-a cunoscut cu adevărat și ca făcător al lucrurilor, sau ale căruia sînt lucrurile ca făcător. Căci și în animale, cînd ne ațintim cugetarea noastră la cele ce sînt prin mijlocirea rațiunii, aflăm o trăsătură care schițează nu fără noblețe cele mai presus de rațiune. Căci privind la cele ce îngrijesc în mod natural de cele ce sînt din ele după neam, căpătăm și noi îndrăzneala să afirmăm cu cutezanță evlavioasă, conform rațiunii din noi înșine, că singur Dumnezeu este proniatorul tuturor lucrurilor, nu al unora da și al altora nu, ca unii dintre filosofii de afară, ci al tuturor la un loc, după o unică și neschimbată voință a bunătății ; a celor universale și a celor singulare. Căci știm că dacă toate cele particulare s-ar strica din lipsa proniei și a păzirii cuvenite, s-ar strica și cele universale (căci cele universale constau din cele particulare). Demonstrația logică a acestui lucru, conducînd printr-o aplicare bine întemeiată la adevăr, ni se impune de la sine. Căci dacă cele universale subzistă în cele particulare, neavînd nicidecum rațiunea existenței în ele însele, pierind cele particulare, e vădit pentru oricine că nu vor rămîne nici cele universale. Căci părțile sînt și subzistă în întreguri și întregurile în părți. Și nici o rațiune nu se va opune acestui adevăr. Deci strînși de adevăr vestesc și ei fără voie puterea proniei și prin cele ce se străduiesc să demonstreze dovedesc și ei că aceasta străbate prin toate. Căci spunînd că numai cele universale sînt conduse de pronie, nu bagă de seamă că spun că pronia se întinde și la cele particulare, mergînd fără voie spre adevărul de care se silesc să fugă.

Căci dacă din pricina persistenței spun că cele universale se învrednicesc de pronie, arată că de aceasta se învrednicesc cu atît mai mult cele particulare în care își află ipostasul și peristența cele universale. Acestea țin laolaltă pentru relația naturală indisolubilă între ele și fiecare se conservă în vederea persistenței celeilalte, nici una nefiind străină de această pază. Căci căzînd una din această pază prin care persistă, nici cealaltă nu se împărtășește de ea [225].

De altfel, ideea că Dumnezeu nu poartă de grijă de toate lucrurile e susținută în trei moduri. Sau zic că El nu cunoaște metoda purtării de grijă, sau nu o vrea, sau nu o poate. Dar după toate concepțiile comune ale tuturor, Dumnezeu fiind bun voiește desigur pururea și pentru toate cele bune; și fiind înțelept, și mai mult decît înțelept, mai bine-zis izvorul a toată înțelepciunea, cunoaște desigur cele de folos; și fiind puternic, mai bine-zis nesfîrșit de puternic, lucrează desigur în chip vrednic de Dumnezeu în toate cele cunoscute Lui și voite de El ca bune și folositoare. Căci fiind bun și înțelept și puternic, străbate prin toate cele văzute și nevăzute, universale și particulare, mici și mari, prin toate cele ce au existență conform oricărui fel de ființă, necedînd din infinitatea bunătății înțelepciunii și puterii, și toate conservîndule după rațiunea existenței fiecăreia, pentru ele însele și pe unele pentru altele în armonia și persistența relației indisolubile a tuturor [226].

---

225. După ce a demonstrat că Același Dumnezeu e și făcătorul și proniatorul lucrurilor, sfîntul Maxim aprofundează în continuare înțelesul proniei divine. Prin pronie se mențin și se conduc toate făpturile la ținta lor, printr-o reciprocă condiționare și conlucrare. Sfîntul Maxim insistă asupra faptului că pronia conservă nu numai legile și genurile cele mai generale ale creațiunii, ci și entitățile particulare, în care se concretizează legile naturii și genurile. Unii filosofi văzînd alterarea entităților particulare și persistența legilor naturii și genurilor generale au susținut că numai cele din urmă sînt conservate de pronie. Aceasta ar însemna că pronia nu conduce lumea spre nici o țintă, pentru că legile naturii și genurile generale rămîn mereu aceleași. Sfîntul Maxim opune acestei teorii faptul că legile naturii și genurile universale nu se realizează, deci nu există în fapt decît în cele particulare. Se anticipează aci discuția scolastică dacă «universalia» sunt «in re» sau «ante rem». Sfîntul Maxim se declară pentru prima parte a alternativei.

Fizicianul filosof contemporan Philibert *(Der Dreieine)* afirmă că numai neantul nu e definit. Orice existență concretă e definită. Cum s-ar putea împăca aceasta cu afirmația Părinților că Dumnezeu e mai presus de orice determinare (ἀόριστος)? Concilierea ar putea sta în faptul că Dumnezeu e în același timp indefinit și izvor a tot ceea ce e definit. Faptul acesta e propriu persoanei. Dar cîtă vreme persoana umană se definește fără să vrea și definitul constituie o sferă a sa, Dumnezeu e izvor al definitului prin voință și definitul nu ține de ființa Lui. O altă conciliere e dată în faptul că Dumnezeu e nu numai unitate, ci și Treime. Relațiile Persoanelor treimice se realizează în infinitatea iubirii, care nu e lipsită de orice calitate. Se poate spune că iubirea infinită a Lui are în ea totuși o structură. În Dumnezeu e o structură a iubirii paterne și a iubirii filiale (τόπος al sfîntului Maxim). Cel ce iubește poartă în sine «chipul», întipărirea celui iubit.

226. În poziția pe care sfîntul Maxim o ia în favoarea pronierii entităților create, e implicată convingerea lui că ființele umane, fiind ajutate să se realizeze în viața prezentă, sînt conduse spre o durată eternă în viața viitoare, sau în Dumnezeu. Pentru că altfel ar fi zadarnică pronierea lor în viața prezentă. Numai prin pronierea celor individuale se arată că lumea e creată cu un scop final, care e atins prin

Dar oare nu vedem că firea însăşi de sine ne învaţă în chip clar că pronia lui Dumnezeu se întinde peste toate? Căci însăşi firea ne dă o dovadă nu neînsemnată că cunoştinţa proniei a fost semănată în noi în chip natural, cînd împingîndu-ne, fără să ne fi învăţat înainte, spre Dumnezeu prin rugăciuni, în necazuri venite pe neaşteptate, ne face să cerem de la El izbăvirea. Căci cuprinşi deodată de o strîmtorare, înainte chiar de a cugeta la ceva, strigăm fără voie pe Dumnezeu, de pare că însăşi pronia ne atrage la ea, fără să mijlocească aceasta niscai gînduri, întrecînd iuţimea facultăţii noastre intelectuale, şi cea dintîi arătînd că ajutorul dumnezeiesc e mai tare decît toate. Nu ne-ar duce firea fără voie spre ceea ce nu are fiinţă. Dar tot ce urmează natural din altceva dă dovadă că are o simţire tare şi neînvinsă a adevărului, chiar dacă acesta rămîne tuturor nevădit [227].

Iar dacă pentru faptul că raţiunea purtării de grijă a celor particulare ne este necuprinsă, precum de fapt este, după cuvîntul: «Cît de ascunse sînt judecăţile Lui şi de neumblate căile Lui» (Rom., 11, 33), cineva ar spune că nici nu există o astfel de purtare de grijă, n-ar grăi drept, după judecata mea. Căci dacă e mare şi necuprinsă deosebirea între oameni şi schimbarea fiecăruia faţă de fiecare şi în sine însuşi, în vieţile, moravurile, opiniile, hotărîrile, poftele, ştiinţele, trebuinţele, aptitudinile şi chiar gîndurile sufletului care sînt aproape infinite, schimbîndu-se fiecare împreună cu toate cele ce se întîmplă în fiecare zi şi ceas (căci e foarte versatil acest animal care e omul, schimbîndu-se repede împreună cu timpurile şi cu trebuinţele), e numaidecît necesar ca şi pronia, care cuprinde şi îmbrăţişează toate cele singulare prin preştiinţă, să apară felurită, variată şi multiplă, să se întindă cu lucrurile necuprinse din pricina mulţimii, acomodîndu-se cu fiecare precum convine aceluia, potrivit cu fiecare lucru şi gînd, pînă la cele mai subţiri mişcări ce se nasc în suflet şi trup [228].

Deci dacă deosebirea celor particulare este necuprinsă, nesfîrşită e şi raţiunea proniei ce se acomodează cu ele în chip cuvenit. Dar dacă raţiunea proniei celor particulare este nesfîrşită şi nouă necunoscută,

---

acestea. Se afirma aci personalismul opus panteismului. Nu e eternă numai specia umană, ci şi persoanele sînt eterne.

227. Puterea proniei e mai adîncă în noi decît gîndirea. De aceea strigăm îndată, în orice greutate, pe Dumnezeu în ajutor.

228. Sfîntul Maxim ia în considerare şi argumentul ce se aduce împotriva purtării de grijă a tuturor, că ea este de necuprins, sau de neînţeles, dată fiind mulţimea lucrurilor şi complexitatea schimbărilor lor şi a raporturilor dintre ele. El spune că, precum omul se schimbă în raport cu fiecare semen al său şi cu orice împrejurare, acomodîndu-se tuturor, cu atît mai mult poate fi multiplă şi acomodată tuturor creaturilor individuale şi împrejurărilor lor şi pronia dumnezeiască. O negare a pronierii celor individuale ar sărăci gîndirea lui Dumnezeu şi L-ar lipsi de iubire, supunîndu-L unui mic număr de legi, în sens panteist.

noi nu trebuie să facem neştiinţa noastră pricină de desfiinţare a grijii atotînţelepte de lucruri, ci să lăudăm şi să primim simplu şi fără îndoială, în chip vrednic de Dumnezeu şi folositor, toate faptele proniei şi să credem că bine se fac cele ce se fac, chiar dacă raţiunea lor ne este nouă neajunsă. Iar zicînd toate, zic cele ale proniei, adică nu cele făcute rău de noi după raţiunea voii noastre ; căci acestea sînt cu totul străine de raţiunea proniei.

Prin cele spuse am încercat să pătrund cu raţiunea şi să urmăresc după putinţă în chip conjectural, nu în chip sigur (căci mintea noastră e departe de măsura adevărului lui), modul indicat de acest mare dascăl referitor la puterea şi harul sfinţilor în ce priveşte raţiunea şi contemplaţia. Căci bănuiesc doar că este aşa.

64. *Diferite înţelesuri ale dualităţii materiale depăşite de sfinţi; şi care este unitatea în Treime* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuv. III, Despre pace,* cap. 8 ; P.G. 35, 1166).

Iar prin ceea ce spune că sfinţii s-au ridicat mai presus de doimea materială, pentru unimea cugetată din Treime, bănuiesc că arată ridicarea lor peste materie şi formă, din care constau corpurile, sau peste trup şi materie despre care, depăşindu-le, a spus că s-au unit cu Dumnezeu şi s-au învrednicit să se împreune cu lumina preacurată. Aceasta înseamnă că au lepădat afecţiunea sufletului faţă de trup şi prin trup faţă de materie, sau, vorbind în general, toată mişcarea simţitoare faţă de natura sensibilă familiară şi au îmbrăţişat sincer numai dorinţa de Dumnezeu, pentru unimea cugetată în Treime, cum am spus înainte. Căci cunoscînd că sufletul stă la mijloc între Dumnezeu şi materie, avînd puterile care îl unesc cu amîndouă, adică mintea cu Dumnezeu şi simţirea cu materia, simţirea faţă de cele sensibile prin relaţia activă au lepădat-o cu desăvîrşire din dispoziţia lui şi prin mintea singură s-au familiarizat negrăit cu Dumnezeu. Şi văzînd astfel sufletul întreg unit, în chip neştiut, cu Dumnezeu întreg, ca pe un chip cu modelul său, prin minte, raţiune şi duh, avînd, pe cît se poate, înrudirea cu El prin asemănare, au cunoscut tainic unimea cugetată în Treime [229].

229. După ce a înfăţişat diferite modele ale trecerii prin lume la Dumnezeu, despre care a vorbit sfîntul Grigorie de Nazianz în cuvintele puse în fruntea cap. 10, sfîntul Maxim abordează a doua idee a sfîntului Grigorie, afirmată în textul amintit : depăşirea doimii materiale de către sfinţi şi ajutorul ce-l primesc pentru această depăşire din partea Treimii. Sfîntul Maxim consideră că trecerea principală de la lume la Dumnezeu constă într-o depăşire a stării de dualitate spre unitate. Dar el îşi dă seama că trebuie precizat acum în ce constă dualitatea care trebuie depăşită şi unitatea Treimii spre care se face această depăşire şi care o ajută.

Sfîntul Grigorie de Nazianz declarase acea dualitate «materială». Sfîntul Maxim consideră că orice dualitate poate fi numită materială, chiar dacă un membru al

Dar poate că învățătorul a numit și iuțimea și pofta doime materială, pentru faptul că sînt legate de materie, și puteri ale părții pasionale a sufletului, ce se răzvrătesc împotriva rațiunii, putînd sfîșia mintea în multe, dacă aceasta nu și le subjugă de la început, silindu-le cu știință. Cu adevărat fericit e cel ce le stăpînește și le convinge pe acestea să se miște cu cuviință spre cele ce trebuie, avîndu-le subjugate sub stăpînirea rațiunii; sau cînd le părăsește cu totul și se lasă dus numai de plăcerea bărbătească a cunoașterii în iubire, prin rațiune și contemplație, și s-a concentrat în unica și singura mișcare curată de cele multe și simplă și neîmpărțită a puterii atotbărbătești a acelei dorințe, prin care și-a fixat filosofic statornicia fără sfîrșit în jurul lui Dumnezeu, în identitatea mișcării neîntrerupte a dorinței. Căci a ajuns nu numai la unirea adevărată și fericită cu Sfînta Treime, ci și la unitatea înțeleasă din Sfînta Treime, ca unul ce a devenit simplu și neîmpărțit și uniform după putere, după ce, fiind simplu și neîmpărțit după ființă, s-a făcut simplu după deprinderea virtuților, imitînd, după putință, bunătatea ce rămîne la fel și lepădînd însușirea puterilor împărțite după fire pentru harul lui Dumnezeu cel unic [230].

65. *Tîlcuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului și la împărțirile generale și subîmpărțirile ei.*

Căci partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului se împarte, cum se spune, în cea care e supusă rațiunii și în cea care nu e supusă

---

dualității nu e material. Dualitatea umană e materială, pentru că e provocată de materie care e deosebită de spirit și care ține spiritul uman separat de Dumnezeu, deci *într-o dualitate față de El.*

Dualitatea aceasta care trebuie depășită se poate arăta, după sfîntul Maxim, între materie și formă. În acest caz depășirea dualității ar însemna o deplină asimilare a desăvîrșirii în corpul uman, o biruire a faptelor haotice care se opun raționalizării trupului, o biruire a lor prin spiritul uman unit cu Dumnezeu. Căci dualitatea aceasta provine și dintr-o prea mare atașare a trupului la materie. În acest caz trupul e despărțit de spirit. Sfinții despart de materie afecțiunea trupului, cînd îl fac pe acesta stăpînit întreg de spirit și unit cu Dumnezeu. Spiritul care pune stăpînire pe trup este puterea cugetătoare (mintea) prin care sufletul e unit cu Dumnezeu. Spiritul, punînd stăpînire pe trup și unind prin aceasta trupul cu Dumnezeu, înlocuiește sau copleșește simțirea prin care de obicei sufletul activează în trup. Ca urmare, în trup nu mai domnesc senzațiile, ci cugetarea unită cu Dumnezeu, sau simțirea minții, cum spun unii Părinți urmînd sfîntului Grigorie de Nyssa. Aceasta produce și ea o plăcere, o plăcere superioară. Astfel s-a învins dualitatea între simțirea sufletului, lucrătoare în trup, și mintea sufletului care caută unirea cu Dumnezeu, producîndu-se unirea trupului cu partea cea mai înaltă a sufletului, sau cu mintea și prin aceasta cu Dumnezeu. Această unificare o dă unitatea Treimii. Această unitate e trăită apoi de omul însuși în sine. Căci el s-a unit cu Dumnezeu cel Unul și s-a făcut asemenea Lui, unitate în treime, sau în minte, rațiune și duh, cum Dumnezeu însuși e Minte, Logos și Duh Sfînt. Afirmînd această unificare a trupului cu spiritul în sfinți, sfîntul Maxim respinge origenismul care prevedea lepădarea trupului la întoarcerea spiritului în pliromă.

230. O altă dualitate materială depășită de sfinți e aceea a iuțimii și a poftei. Și aceasta e numită dualitate materială, pentru că e legată sau stimulată de materie. Ambele sînt puteri ale părții pasionale a sufletului și ca atare se răzvrătesc împotriva rațiunii și o sfîșie în tendințe contradictorii, cînd rațiunea nu le stăpînește. Fericit

raţiunii. Şi pe cea care nu e supusă raţiunii o împart în cea vegetativă, pe care o numesc naturală, şi în cea vitală, pe care o numesc iar naturală. Fiecare din acestea se activează independent de raţiune. Şi se spune că nu e supusă raţiunii, deoarece nu e condusă de raţiune, căci a creşte, sau a fi sănătos, sau a trăi nu depinde de noi.

Iar cea care e supusă raţiunii se împarte tot în două, în poftă şi iuţime, şi se zice că e supusă raţiunii pentru că în cele bune se conduce de raţiune şi se supune ei. Pofta iarăşi o împart în plăcere şi întristare, căci pofta satisfăcută produce plăcere, iar nesatisfăcută, întristare. Şi iarăşi în alt mod, pofta se ramifică, zic, în patru, cu ea cu tot: pofta, plăcerea, frica şi întristarea. Căci deoarece dintre lucruri unele sînt bune, altele rele, iar acestea sînt sau prezente sau viitoare, binele aşteptat l-a numit poftă, iar pe cel prezent, plăcere, pe cînd răul aşteptat l-a numit frică, iar pe cel prezent, întristare. Astfel plăcerea şi pofta sînt şi se văd în legătură cu cele bune, fie cu adevărat bune, fie socotite bune; iar întristarea şi frica, în legătură cu cele rele.

Întristarea iarăşi o împart în patru: în supărare, în necaz, în pizmă şi milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuţeşte pe cei în care se iveşte, din pricina trecerii în adînc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează şi supără din pricina unor împrejurări neplăcute; pizma e întristarea pentru bunurile altora; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora, pentru că e milos, nu se supără cu anticipaţie, pentru că aceasta premerge voinţei, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rămîne şi în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu şi înstrăinîndu-se de cele de aici [231].

---

e cel a cărui raţiune le stăpîneşte pe acestea, convingîndu-le să se mişte spre cele ce se cuvine, sau cînd le părăseşte cu totul şi se lasă condus numai de unica dorinţă de a cunoaşte pe Dumnezeu. Acela a depăşit dualitatea şi orice sfîşiere şi nestatornicie, fiind întreg stăpînit de mişcarea neîntreruptă şi bărbătească a acelei dorinţe. Acela cunoaşte în iubire, prin raţiune şi contemplaţie, numai pe Dumnezeu şi doreşte să-L cunoască în modul acesta tot mai mult. Mişcarea lui, însufleţită de unica dorinţă a cunoaşterii lui Dumnezeu, e curată pentru că nu se mişcă spre nimic impur; şi e simplă, pentru că nu-şi schimbă direcţia cînd spre un obiect, cînd spre altul, sau spre mai multe deodată. Mişcarea cea unitară spre Dumnezeu este mişcarea spre bine pentru care a creat Dumnezeu fiinţa umană; e mişcarea tuturor spre Unul, Care are în El totodată iubirea.

231. Folosind psihologia timpului său, sfîntul Maxim recunoaşte că sînt şi mişcări involuntare ale sufletului, care se împlinesc fără voia raţiunii. Sînt mişcări vegetative şi vitale. Ele sînt partea pasivă a sufletului. Dar de partea aceasta a sufletului mai ţin şi pofta şi mînia, care pot fi considerate latura pasională a acestei părţi pasive a sufletului. Ele se activează şi fără raţiune, sau împotriva ei, dar se pot şi supune raţiunii. Cînd se supun raţiunii, înfăptuiesc cele bune. Dar mişcările care nu se pot supune raţiunii nu sînt nici ele rele, pentru că servesc menţinerii şi creşterii organismului. Iar celelalte devin rele prin voinţa omului de a nu le supune raţiunii. Pentru a dovedi aceasta sfîntul Maxim face o împărţire a mişcărilor poftei. Dacă acestea sînt lăsate să se activeze de sine, sînt rele; chiar mila e rea pentru că îl pune pe om într-o stare de pasivitate. Dar dacă le supune raţiunii,

Iar frica iarăşi o împart în şase : în amînare (tergiversare), în ruşine, în pudoare, în spaimă, în groază, în chin. Amînarea spun că e frica de acţiunile viitoare ; ruşinea, frica de mustrarea viitoare ; pudoarea, frica pentru fapta rea săvîrşită ; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată ; groaza, frica din strigăte sau sunete mari care suspendă simţirea ; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereuşită. Căci temîndu-ne de nereuşită, ne chinuim. Unii o numesc pe aceasta şi temere.

Iar iuţimea iarăşi o numesc fierberea sîngelui pericardului din pornirea de a produce la rîndul ei o supărare. Şi o împart şi pe ea în : furie, pe care unii au numit-o ranchiună, şi răzbunare. Şi furia zic că este iuţimea în acţiune, avînd ca început mişcarea sau iuţimea pusă în lucrare. Răzbunarea este revanşa faţă de cel ce a produs supărarea, prin altceva, pe cînd ranchiuna este urmărirea celui ce a produs supărarea de către cel supărat. Mînia este iuţimea învechită şi se numeşte aşa de la a rămîne (μένειν) şi a ţine în amintire (τῇ μνήμῃ). Iar coacerea este mînia care pîndeşte timpul pentru răzbunare. Numele ei grecesc (κότος) este de la a zăcea (κεῖσθαι).

Fiecare din acestea se împarte, la rîndul ei, în alte multe, pe care de ar vrea cineva să le pună în scris, după multă cercetare, ar cheltui vreme şi ar lungi aşa de mult cuvîntul încît nici n-ar putea fi suportat de cititori din pricina abundenţei.

Deci este un lucru mare şi minunat, care cere multă atenţiune şi sîrguinţă, să poţi întîi să stăpîneşti doimea materială a puterilor înnăscute, adică a iuţimii şi a poftei, şi a împărţirilor lor ; şi fericit e cel ce poate să le conducă pe acestea fără şovăială unde-i place raţiunii, cît timp se produce în cei făptuitori prin filosofia morală curăţirea de gîndurile de mai înainte [232].

66. *Tîlcuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înţelepciunii cu legea firii ; şi ce înseamnă adaosul lui «a» la numele lui Avraam.*

Aşa s-a ridicat peste acestea şi s-a scuturat de ele cu desăvîrşire, ca de Agar şi de Ismael, acel mare Avraam, cînd mintea lui a putut să se

---

le desfiinţează sau le transfigurează, iar mila poate face lucruri cu adevărat demne de Dumnezeu. Aceasta o poate însă numai cel ce se mişcă în mod principal spre Dumnezeu, prin contemplaţie. Atunci el nu mai e pasional sau pătimitor în sens rău ; a făcut să amuţească această pătimire rea a sufletului. Rămîne în mişcare numai latura pasivă a ei, funcţiile vegetative şi vitale, dar şi ele sînt înfrînate prin pofta şi iuţimea transfigurate. Întregul compus uman poate fi transfigurat, contrar afirmaţiei origeniste.

232. Programul vieţii duhovniceşti este conducerea iuţimii şi a poftei unde îi place raţiunii. Iar ţinta ei este uitarea gîndurilor de mai înainte care pun în mişcare involuntară cele două porniri ale noastre. Acest program se împlineşte prin efort moral susţinut, care e adevărata filosofie practică.

exercite prin Isaac în vederile dumnezeiești. El a fost învățat prin glasul dumnezeiesc manifestat în cunoștință că rodul dumnezeiesc al cunoștinței libere a minții în duh nu se poate împărtăși de făgăduința fericită, cît timp e unit cu sămînța roabă a timpului. Această făgăduință e harul îndumnezeirii văzut prin nădejde de cei ce iubesc pe Domnul. Pe acesta îl primise ca pe un chip de mai înainte, unindu-și-l tainic prin credință, în rațiunea despre unime. Căci prin această rațiune devenit uniform, mai bine-zis unificat din multe, se unise în întregime în chip măreț singur cu Dumnezeu, nemaipurtînd deloc nici o întipărire a vreunei cunoștințe despre altceva din cele împrăștiate. Aceasta cred că o arată înțelesul literei «a» pusă ca adaos la nume. De aceea a fost și tată al celor aduși prin credință lui Dumnezeu, prin renunțarea la toate cele de după Dumnezeu, ca și aceștia să poată avea, prin credință, aceleași întipăriri ca niște copii asemenea tatălui [233].

67. *Tîlcuirea duhovnicească a încălțămintei pe care și-a scos-o Moise.*

Poate acest lucru l-a aflat și acel mare Moise la începutul viețuirii întru cunoștință, cînd s-a apropiat să vadă în rug lumina tainic închipuită, învățat de glasul dumnezeiesc, care zicea : «Dezleagă încălțămintele din picioarele tale, căci locul în care stai e pămînt sfînt» (Ieș., 3, 4). A învățat că sufletul trebuie să se desfacă cu putere de alipirea la toate cele trupești, cînd pornește prin contemplație pe drumul cunoașterii și înțelegerii celor mai presus de lume, și să se înstrăineze prin lepădarea încălțămintelor, cu desăvîrșire, de viața de mai înainte, atașată trupului [234].

68. *Tîlcuire duhovnicească a părților jertfelor.*

Poate aceasta a arătat-o iarăși același preadumnezeiesc Moise în dispozițiile despre jertfe, poruncind să se scoată seul, rinichii, pieptul și grăsimea de pe ficat a animalelor jertfite : că trebuie să scoatem aceste puteri generale ale patimilor din noi, adică iuțimea (mînia) și pofta, doimea cu adevărat materială și lucrările lor și să le topim în focul dumnezeiesc al puterii tainice prin cunoștință. Pofta e arătată prin rinichi, lucrarea ei, adică plăcerea, prin grăsime, sau seu, iar iuțimea prin piept și lucrarea ei prin grăsimea ficatului, în care se află fierea amară și acră.

233. Cel ce se ridică, peste rodul cunoștinței compuse a trupului, la cunoștința simplă a lui Dumnezeu este asemenea lui Avraam care a părăsit pe Agar și pe Ismael, trupul și cunoștința din el, pentru Isaac, sau rodul cunoștinței minții în Duh.

234. Expunere rezumativă a mișcării unitare a sufletului spre Dumnezeu prin părăsirea alipirii la cele trupești.

69. *Scurtă tîlcuire duhovnicească a leprei celei de multe feluri după lege (Lev., 13).*

Tot aceasta socotesc că se indică înţelepţeşte, prin ghicituri simbolice, şi în locul despre lepră, unde se împarte lepra în patru soiuri, în albă, în verde, în galbenă şi în neagră. Prin acestea se arată mînia şi pofta împărţite în speciile lor. Prin cea albă şi verde se arată pofta împărţită în plăcere şi întristare, iar prin cea galbenă şi neagră, iuţimea împărţită pe de o parte în furie şi mînie, pe de alta, în viclenia ascunsă a făţărniciei. Căci acestea sînt primele soiuri ale patimilor ce ţin de ele şi cele mai principale roduri ale iuţimii şi poftei. Pînă ce sufletul e bolnav şi împuns de ele nu e cu putinţă să fie socotit în numărul celor ce se învrednicesc de curtea lui Dumnezeu [235].

70. *Înţelesul duhovnicesc al lui Fineas şi al celor omorîţi de el (Num., 25, 7).*

Aceasta socotesc că o indică şi acel minunat Fineas prin rîvna lui. Căci străpungînd pe madianită împreună cu israeliteanul, a arătat tainic prin lance că prin puterea cuvîntului arhiereului trebuie scoasă cu totul din suflet materia împreună cu forma, pofta împreună cu mînia, plăcerea străină împreună cu gîndul pătimaş. Căci forma deţine faţă de materie rolul pe care îl are iuţimea faţă de poftă. Pentru că iuţimea imprimă poftei o mişcare, întrucît aceasta e prin sine nemişcată. La fel gîndul dă plăcerii o formă, întrucît aceasta e fără chip şi formă după raţiunea ei [236]. Aceasta o arată şi însuşi înţelesul numelor. Căci madianita se

235. Mişcarea cea mai accentuată a poftei şi a mîniei e, după sfîntul Maxim, piedica adevăratei mişcări a sufletului spre Dumnezeu. Aprinderea lor are loc cînd se alipesc prea mult de lucrurile create, cu uitarea de Dumnezeu.

236. Sfîntul Maxim aplică teoria lui Aristotel despre suflet, ca formă (εἶδος) a materiei, raportului între iuţime (în greceşte: θυμός — masculin) şi poftă (în greceşte ἐπιθυμία — feminin) şi raportului între gînd (λογισμός — masculin) şi plăcere (ἡδονή — feminin). Sînt două doimi, sau două perechi. Partea bărbătească dă părţii femeieşti în fiecare caz o formă, prin mişcarea ce i-o imprimă.

Faţă de ideea obişnuită, că fiecare stare sau funcţie sufletească aparţine unei singure puteri sufleteşti, sfîntul Maxim deschide aci drumul pentru înţelegerea fiecărei stări sau funcţii ca produsul mai multor puteri sufleteşti. Plăcerea fără gînd nu se defineşte, nu capătă contur, nu se pune în mişcare; nici pofta, fără iuţime. Aceasta dă putinţa de a înţelege cum în mişcarea dorinţei spre Dumnezeu se concentrează toate puterile sufleteşti. Multitudinea facultăţilor sufleteşti nu exclude unitatea mişcării lor cînd obiectul e unul, aşa cum multitudinea sucurilor stomacului nu exclude unitatea lucrării lor. Numai multitudinea obiectelor menţine multitudinea simultană sau succesivă a mişcărilor sufleteşti.

Acestea sînt dualităţile sau cuplurile care trebuie depăşite prin copleşirea afecţiunii dintre ele, pentru a se ajunge la unitatea Treimii, cu ajutorul ei. Sufletul trebuie să dorească numai pe Dumnezeu, la fel, iuţimea şi gîndul lui. Ele devin atunci o unitate după chipul lui Dumnezeu cel în Treime. Prin aceasta ele duc şi trupul şi pofta şi plăcerea spre Dumnezeu. Mişcarea imprimată fiinţei noastre trebuie convertită, de la o mişcare spre lume, la o mişcare spre Dumnezeu. Personajele biblice, fiind purtătoarele unor porniri general omeneşti, devin tipuri pentru oamenii din orice timp. Sfînta Scriptură are astfel o permanentă actualitate.

numește Chasbi care înseamnă gîdilirea mea, iar israeliteanul, Zambri care înseamnă «cîntarea mea», adică înălțarea mea în cele înalte. Cînd deci partea rațională a sufletului renunță la cugetarea și privirea celor dumnezeiești și se împreună cu gîdilirea trupului, în cuptorul păcatului, are nevoie numaidecît de cuvîntul arhiereului spre nimicirea celor împreunate rău între ele și spre abaterea mîniei stîrnite a lui Dumnezeu.

71. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Nu dați cele sfinte cîinilor» (Mt., 7, 6) și : «Apostolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălțăminte» (Lc., 9, 3).*

Aceasta mi se pare că a arătat-o și Domnul însuși. Întîi prin cuvintele : «Nu dați ceea ce-i sfînt cîinilor, nici aruncați mărgăritarele înaintea porcilor». Aici numește poate «sfînt» intelectul din noi, ca răsfrîngere a slavei dumnezeiești ; pe acesta a poruncit să nu-l lăsăm să se tulbure lătrat de mișcările mîniei. Iar mărgăritare, cugetările dumnezeiești și strălucitoare ale acestuia, cu care se obișnuiește a se împodobi tot cel cinstit. Pe acestea a poruncit să le păzim neîntinate și libere de patimile necurate ale poftei materiale.

Al doilea, prin sfaturile date sfinților Lui învățăcei, trimiși la propovăduire, învățîndu-i pe lîngă altele și acestea, ca să fie ușori și neîmpovărați de lucruri de prisos : «Nu luați traistă la drum, nici toiag, nici încălțăminte în picioarele voastre». Prin aceasta arată că cel ce a pornit pe drumul înalt al cunoștinței trebuie să fie liber de toată povara materială, curat de toată dispoziția pătimașă a poftei și a mîniei, pe care le indică traista și toiagul, prima însemnînd pofta, al doilea iuțimea. Dar mai ales să fie gol de toată viclenia fățărniciei, care acoperă ca o încălțăminte arătarea vieții și ascunde patima sufletului într-o înfățișare de bunăvoință. Pe aceasta încălțînd-o nebunește, fariseii aveau o aparență a evlaviei, dar nu însăși evlavia, deși socoteau că rămîn ascunși. De aceea s-au văzut vădiți de Cuvîntul.

72. *Înțelesul spiritual al lunaticului.*

Tot de această dualitate materială, adică de mînie și poftă, a eliberat iarăși Domnul, cum socotesc, pe lunatic (Mt., 17, 14). Mai bine zis l-a eliberat de dracul viclean care voia să-l piardă în foc, adică în mînie, și în apă, adică în poftă, potolind și stingînd furia nebunească (deoarece nu se deosebește deloc de lună afecțiunea oamenilor biruiți de cele materiale, spre cele ce cresc și descresc). De aceasta folosindu-se dracul care stîrnește patimile, nu încetează de a arunca și de a îneca mintea, ca în apă și în foc, în poftă și mînie, pînă ce venind Cuvîntul lui Dumnezeu alungă duhul material și viclean (prin care se caracteri-

zează omul vechi şi pămîntesc), iar pe cel stăpînit de tirania vicleană îl eliberează, redîndu-i şi dăruindu-i cumpătarea lui naturală, prin care se distinge omul nou zidit după Dumnezeu [237].

Astfel toţi sfinţii, folosindu-se sincer de raţiunea dumnezeiască şi neînşelătoare, au străbătut veacul acesta, nescufundîndu-şi pasul sufletului în nici una din desfătările lui. Căci privind cum se cuvine raţiunile supreme, ale celor accesibile oamenilor, din Dumnezeu, adică ale bunătăţii şi iubirii, de care au învăţat că Dumnezeu fiind mişcat a dat şi a dăruit lucrurilor existenţa şi buna existenţă (dacă e îngăduit a vorbi la Dumnezeu, singurul nemişcat, despre mişcare şi nu mai degrabă de voinţa care mişcă toate şi aduce şi susţine în existenţă, dar care nu e mişcat nicidecum, niciodată), s-au lăsat şi ei întipăriţi de ele, purtînd prin desăvîrşită imitare însuşirea frumuseţii (bunătăţii) ascunse şi nevăzute a măreţiei dumnezeieşti arătate prin virtuţi. De aceea s-au făcut buni, iubitori de Dumnezeu şi iubitori de oameni, binevoitori şi milоşi şi s-au arătat avînd o singură dispoziţie, pe cea a iubirii faţă de tot neamul [238]. Cu ajutorul acestora în cursul întregii lor vieţi păstrînd neclintită cea mai înaltă dintre toate virtuţile, adică smerenia, ca păzitoare a celor bune şi nimicitoare a celor contrare, n-au fost amăgiţi de nici una dintre ispitele supărătoare, nici de cele de bunăvoie şi atîrnătoare de noi, nici de cele fără de voie şi neatîrnătoare de noi, ci au veştejit răscoalele celor dintîi prin înfrînare şi au depărtat atacurile celor din urmă prin răbdare. Căci ispitiţi din amîndouă părţile, adică de slavă şi de necinste, au rămas neclătinaţi, stînd nemişcaţi faţă de amîndouă, nerăniţi nici de ocări, pentru umilirea de bunăvoie, şi neprimind nici slavă, pentru covîrşitoarea împrietenire cu sărăcia. De aceea nu i-a luat în stăpînire nici mînia, nici pizma, nici vrajba, nici făţăria, nici viclenia, nici vreo iubire prefăcută şi hoaţă faţă de altceva, ce se ascundea cu înşelăciune sub înfăţişarea mascată şi mai pierzătoare decît toate patimile, nici poftirea celor ce par strălucitoare în viaţă, nici alta din mulţimea vicleană a patimilor, nici ameninţări strigate din partea duşmanilor, nici vreun fel de moarte.

237. Cumpătarea ţine de adevărata natură a omului. Dar aceasta nu se poate redobîndi pe de altă parte decît prin cuvîntul lui Dumnezeu, care e în acelaşi timp Raţiunea supremă, Care întăreşte raţiunea umană împotriva exceselor poftei şi iuţimii. Această stare naturală e o adevărată libertate de tirania pornirilor involuntare. Numai cuvîntul lui Dumnezeu, care trezeşte răspunderea, eliberează pe om de patimi şi-l aduce la raţiune şi, prin ea, la Dumnezeu.

238. Aci sfîntul Maxim arată identitatea raţiunii cu binele. Raţiunile divine cele mai înalte, accesibile oamenilor, sînt raţiunile iubirii şi bunătăţii. Prin ele a dăruit Dumnezeu existenţa şi existenţa cea bună a făpturilor. Ele se întipăresc în oameni prin virtuţi. De aceea prin virtuţi oglindesc ei frumuseţea sau bunătatea nevăzută a lui Dumnezeu. Frumuseţea aceasta dumnezeiască reflectată în virtuţi se manifestă în iubirea faţă de toţi oamenii.

De aceea au și fost socotiți, cu dreptate, fericiți de Dumnezeu și de oameni, fiindcă s-au făcut pe ei, după har, chipuri văzute ale slavei negrăite și strălucitoare a marelui dar al lui Dumnezeu, ce va avea să li se arate pentru ca, bucurîndu-se, să se unească cu rațiunile virtuților, ca unele ce le sînt cunoscute, mai bine-zis, cu Dumnezeu, pentru Care au și stăruit în moartea de fiecare zi. Căci în El au preexistat ca într-un izvor pururea curgător toate rațiunile bunătăților într-o unică, simplă și singură concentrare a tuturor și spre El atrag pe toți cei ce se folosesc bine și după fire de puterile date spre aceasta [239].

73. Tîlcuirea cuvintelor, din Cuvîntarea a patruzeci și doua a Teologului, despre cele spuse cu privire la fericitul Iov : *«Iar cele următoare au fost mici și rînduite pentru cei mici»* (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuvîntare spre lauda sfîntului Atanasie,* cap. 8 ; P.G., 35, 1101).

Comparînd, socotesc, pe cele trupești date, după suportarea încercărilor, cu făgăduiala făcută de Dumnezeu lui Iov, le-a numit pe cele dintîi mici, ca unele ce nu se pot compara în nici un chip cu cele veșnice. Iar spunînd : «pentru cei mici rînduite» a numit «mici» pe cei mici în cunoașterea înțelegătoare, care ușor se smintesc de rațiunile proniei și ale judecății și se clatină chiar în dreapta credință. Despre aceștia socotesc că zice și Domnul în Evanghelie : «Cel ce smintește pe unul din aceștia mici» (Mc. 9, 42). Aceștia oricînd ar vedea pe cel drept bolnav sau sărac, sau supus altor necazuri, ar suferi această sminteală.

Și dacă acești mai slabi socotesc că oricine trebuie iertat de Dumnezeu, cu atît mai mult se smintesc de schimbarea totală a sorții lui Iov, privit de toți ca drept. Despre aceștia a zis învățătorul : «Pentru cei mici rînduite» [240].

---

239. Aceeași identitate a rațiunii cu binele o exprimă sfîntul Maxim vorbind de rațiunile virtuților. Cu rațiunile acestea se vor uni deplin toți cei ce se vor fi consolidat în virtuți. Iar unirea cu rațiunile virtuților va fi aceleași lucru cu unirea cu Dumnezeu. Căci în El au preexistat, ca într-un izvor pururea curgător, rațiunile virtuților sau ale tuturor bunătăților. Căci virtuțile nu sînt decît diferitele bunătăți ale subiectelor umane care se dezvoltă în ei prin gîndul lor continuu atent la Dumnezeu, sau la aceste bunătăți, ceea ce le face pe de o parte să-i atragă și pe ei spre ele, pe de alta, să se imprime în ei ca tot atîtea puteri.

240. Bunurile pămîntești date lui Iov a doua oară au fost mici și date pentru cei mici, ca să nu se smintească văzînd pe un om drept, ca Iov, supus la atîtea necazuri. Dar aceste bunătăți sînt mici și în comparație cu bunătățile vieții veșnice făgăduite lui Iov.

74. Explicarea cuvintelor din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi: *«Curăţă templul de vînzătorii de Dumnezeu şi de negustorii de-Hristos, dar nu face aceasta cu frînghie împletită, ci cu cuvîntul convingător»* (Idem, cap. 31 ; P.G., 35, 1117).

Nu a arătat acest slăvit învăţător în acestea pe Domnul şi Dumnezeul nostru mai aspru ca pe părintele Atanasie, cum au socotit unii. Să nu fie ! Nici nu se face o laudă sfîntului Atanasie prin faptul că Domnul S-a folosit de frînghie, iar acesta zice că S-a folosit de cuvînt pentru a curăţi templul de vînzătorii de Dumnezeu. Din acestea ar rezulta, după cei amintiţi, că trebuie să admitem una din două : sau că Domnul şi Dumnezeul nostru n-a cunoscut metoda mai blîndă a tămăduirii, sau că sfîntul Atanasie, necunoscînd modurile îngrijirii duhovniceşti, practica o iubire de oameni fără efect.

Dar fiindcă raţiunea care judecă cele ce le-am făcut se mişcă în noi ca într-un templu însufleţit şi viu şi produce în noi căinţa proporţională cu greşelile, iar prin ea Hristos, Dumnezeu şi Cuvîntul ne loveşte necontenit pe noi care păcătuim, avînd ca pe o frînghie împletită însăşi conştiinţa noastră, împletită din gînduri şi urmări neplăcute, iar sfîntul Atanasie conduce pe cei păcătoşi spre îndreptare în chip blînd, ca unul ce era îmbrăcat şi el însuşi cu trupul neputinţei, — de aceea socotesc că învăţătorul acesta dumnezeiesc s-a folosit de cuvîntul acesta ca de un model pe care trebuie să-l imităm [241].

75. Tîlcuirea cuvintelor : *«Căci sînt unii care se gîdilă la auz şi la limbă»* (Din *Cuvîntarea improvizată către eunomieni* a sfîntului Grigorie de Nazianz, sau *Cuv. teol. contra eunomienilor*, cap. I ; P.G. 36, 13).

Spun cei ce s-au ocupat cu cuvintele şi şi-au cîştigat nu puţină glorie din aceasta că trebuie să cunoaştem înţelesurile exacte ale lor, stabilind că e bine să dăm fiecărui lucru numele cuvenit, care înfăţişează proprietatea lui neconfundată cu a oricărui alt lucru indicat în oarecare mod. «Cei ce se gîdilă la auz şi la limbă» sînt însă cei ce voiesc să afle sau să spună ceva nou şi se bucură pururea de noutăţi. Ei mută, ca să

241. Sfîntul Grigorie a lăudat pe sfîntul Atanasie că a curăţit Biserica cu cuvîntul, nu cu frînghia, cum a curăţit Domnul templul. De aici ar fi rezultat că Domnul a fost mai aspru ca sfîntul Atanasie. Sfîntul Maxim explică deosebirea între modul cum curăţeşte în general Domnul Biserica şi cum o face sfîntul Atanasie. Mijlocul de care se foloseşte fiecare trebuie înţeles în mod figurativ : frînghia de care se foloseşte Domnul pentru îndreptarea celor ce au greşit este conştiinţa, împletită din multe gînduri mustrătoare, care, stînd în om ca într-un templu, îl loveşte pînă îl curăţă. Cuvîntul de care se foloseşte sfîntul Atanasie e convingător. Sfîntul Atanasie nu e un stăpîn al oamenilor. El se foloseşte faţă de semenii săi de un mijloc blînd, pentru că şi el e purtătorul unui trup slab.

spun exact, hotarele pe care le-au pus părinţii lor şi se îndulcesc de cele proaspete şi neobişnuite şi se ridică împotriva celor obişnuite şi cunoscute de demult şi mereu la fel, ca împotriva unor lucruri răsuflate şi tocite şi fără nici o valoare, şi primesc cu bucurie cele mai de curînd, chiar de-ar fi mincinoase şi n-ar aduce nici un folos sufletului. Dar pentru suflet se cîntă, se scrie şi se foloseşte orice cuvînt binecredincios şi orice osteneală mîntuitoare. Unul luptă împotriva neştiinţei, altul împotriva plăcerii, unul pentru ca, tăind rănile neştiinţei din suflet, să apropie de Dumnezeu prin cunoştinţă pe cei ce caută adevărul şi de aceea se bucură de învăţături. Acesta, ridicînd mintea mai presus de cele văzute şi cugetate, o desfată cu dragostea negrăită a frumuseţii dumnezeieşti şi o ţintuieşte prin dorul de ea, ca să nu mai poată fi purtată nicăieri, mai bine-zis să nu mai accepte să poată. Altul luptă ca să scoată cuiele alipirii la cele ale lumii prin plăcere, prin care dorul şi întinderea sufletului spre Dumnezeu au fost întoarse, începînd cu vechea neascultare, spre materie şi spre cele stricăcioase, şi să-i izbăvească de răutate pe cei ţinuţi de ea, făcîndu-i ucenici sinceri ai virtuţii, şi să facă familiaritatea sufletului cu binele neclintită de nimic din cele ce par să o poată împiedica. Altul învaţă pe om să respingă aplecarea spre plăcerea care clatină şi înmoaie tăria voinţei, amăgind-o prin desfătările necuvenite atîrnătoare de noi, şi-l convinge să prefere cele prezente celor viitoare şi cele văzute celor nevăzute. Iar altul îl învaţă înfrînarea şi bărbăţia, care se desăvîrşesc prin toate acestea spre lepădarea fricii şi a temerii, care înfăţişează prin ele cele neatîrnătoare de noi ca părînd de nesuportat şi mai mari decît puterea omenească şi urmăresc să pună stăpînire cu sila peste cugetarea trează prin aducerea în faţă a unor lucruri înfricoşătoare. Aceste cuvinte ne ajută să dobîndim deprinderea neîncovoiată şi nebiruită de nici o plăcere a celor atîrnătoare de noi şi de nici o durere a celor neatîrnătoare de noi [242].

«Gîdiliţi la auz şi la limbă» a numit învăţătorul pe cei despre care e vorba, fiindcă tot cuvîntul se spune şi se rosteşte prin limbă şi se aude şi se află prin auz.

Iar dacă vrem să luăm cele spuse şi în alt înţeles, cei ce se gîdilă la auz şi la limbă sînt poate cei ce sînt gata să audă sau să rostească numai ocară şi defăimare sau batjocură împotriva altora şi judecă lucru de cinste să se ridice prosteşte împotriva a tot cuvîntul şi bărbatul şi se

242. O descriere a rostului cuvintelor. Cuvintele nu sînt valoroase pentru noutatea lor, sau a înţelesului nou căutat în ele, ci pentru puterea lor de a ne călăuzi în cunoaşterea adevărată şi în curăţirea de patimi. E un text care poate fi de folos în dezbaterea contemporană în jurul înnoirii expresiilor tradiţiei. Cuvîntul trebuie folosit ca forţă principală de conducere a noastră spre Dumnezeu, ajutîndu-ne să ne curăţim de patimi, prin respingerea plăcerii şi suportarea durerii. El trebuie să fie în slujba raţiunii.

agită cu duhul încă înainte ca cel bănuit sau pizmuit de ei să spună ceva și își împing sufletul și-și pregătesc auzul și limba să vîneze vreo silabă sau vreun cuvînt nu ca să-și arate bucuria de ea, ci ca să o osîndească și să aibă materie pentru mîncărimea lui de limbă, împotriva aceluia. E ceea ce au făcut acestui sfînt bărbat dușmanii adevărului din acel timp, sărind și răzvrătindu-se împotriva celor ce avea să le spună chiar înainte de a fi fost spuse. Sînt asemenea acelor cai războinici și aprigi, care își întind urechile înainte de luptă și de sunetul trîmbiței, lovesc pămîntul cu picioarele și-l scurmă cu copitele și se stîrnesc la drum și adeseori o iau înaintea biciului care-i îndeamnă. Totuși caii, fiind lipsiți prin fire de rațiune, nu pot fi atinși de nici un blam dacă nu așteaptă timpul stabilit pentru luptă, pe care îl indică glasul trîmbiței și lovitura biciului, pe cînd pentru astfel de oameni nu se poate găsi o osîndă vrednică de răutatea lor. Căci toată grija și strădania lor este născocirea minciunii și opoziția față de adevăr. Pe drept cuvînt trebuie să li se spună acestora «dornici să-și gîdile auzul și limba». Fiindcă precum iese adeseori la suprafață un suc violent și gros, ascuns în adîncul trupului, cînd acesta e iritat prin gîdilire, la fel îi irită dispoziția ascunsă pe cei supărați de cuvintele bine spuse, făcîndu-i să ia din aceasta prilejul să-și arate public răutatea din suflet. E o dispoziție care stăpînește cu atît mai mult adîncul, cu cît pare să se golească prin ieșirea la iveală. Căci nu părăsește adîncul lor dispoziția oamenilor răi, cînd e manifestată prin fapte, ci, pustiind și cele din afară cu furie, nu părăsește nici lăuntrul sufletului.

76. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor aceluiași: *«Precum iarna nu e timpul florilor, așa nu se potrivește femeilor podoaba bărbătească, sau bărbaților, cea femeiască, sau plînsului, geometria»* (Din aceeași *Cuvîntare*, P.G., 36, 16).

Acestea le spune învățătorul indicînd, prin înșirarea unor lucruri străine între ele, buna rînduială din orice cuvînt și lucru, prin care se arată rațiunea curată a armoniei fiecărui lucru și a tuturor laolaltă. Și le spune ca prin ele să se facă ordonați și evlavioși cei îndrăzneți și dezordonați, care nu știu de nici o rînduială a nici unui lucru, dar mai ales de ordinea vorbirii despre Dumnezeu, ci toate cele deosebite între ele le amestecă și le confundă cu o îndrăzneală într-o confuzie totală. Căci dacă e un lucru contrar firii și fără rînduială floarea văzută iarna și podoaba bărbătească îmbrăcată de femei și cea femeiască de bărbați, ca și a spune că geometria este unită cu plînsul (pentru că cea dintîi schimbă vremea și o scoate din ordinea ei, a doua apărînd în chip invers la bărbat și la femeie le strică firea, iar a treia, silind pe cele ce nu

pot fi împreună, adică bucuria şi plînsul, să se adune într-una, le amestecă şi le desfiinţează), cu atît mai mult va fi fără formă şi fără frumuseţe şi nevrednic de a fi ascultat cuvîntul despre Dumnezeu, rostit oricum şi de oricine şi în timpul în care nu se cuvine. Căci socotesc că cei ce au minte trebuie să caute atît de mult timpul potrivit de a vorbi despre El, pe cît între toate cele indicate de învăţător ca nepotrivite, mai nepotrivită este geometria cu plînsul. El a stăruit, socotesc, mai mult asupra acestei nepotriviri, fie pentru că cei ce ocupă cu putere militară o ţară o împărţesc pe aceasta geometric, vrînd să o ţină sub autoritatea împărătească, iar aceasta le e prilej de cea mai mare bucurie, desigur pentru că rîvnesc numai bunurile de aici, pentru faptul că au devenit biruitori şi au dobîndit o bogăţie uriaşă, fiind cu neputinţă să aibă în ei vreo tristeţe ; fie pentru că, precum zic cei pricepuţi în acestea, silogismele deosebit de constrîngătoare se înrudesc cu geometria şi de aceea se poate vedea cîte un om nesimţitor care, necunoscînd ce se cuvine, aplică silogismul, ca o geometrie, celui ce plînge şi încearcă să-i arate că plînge fără temei ; fie, poate, cum ar zice cineva, fiindcă şi celui ce plînge însuşi îi este cu totul străin lucru să facă silogisme, încercînd să se convingă pe sine prin argumente că probabil n-a pătimit de fapt nenorocirea întîmplată lui printr-o faptă sau lucru. Sau că această încercare e chiar contrară plînsului, căci se desfiinţează plînsul cînd cel ce plînge face silogisme şi plînsul încetează de a mai fi plîns, schimbîndu-se în silogism. Dar pierzînd cineva pe cel în care-şi pusese nădejdea să-l moştenească, socoteşte de prisos toate cele de aici.

În felul acesta n-ar putea spune cineva că sînt în afară de raţiune cuvintele tîlcuite, cunoscînd că nu se pot afla împreună bucuria şi plînsul, căci cauza făcătoare a fiecăreia din acestea nu-şi ia prilejul din aceleaşi începuturi. Martor şi chezaş e sfîntul şi dumnezeiescul Dionisie Areopagitul, care vorbeşte astfel despre iconografia îngerească : «Iar instrumentele geometrice şi de construcţie, cele de fundare, de zidire şi de desăvîrşire şi toate celelalte, de ridicare şi întoarcere sînt ale grijii de cele inferioare» *(Despre ierarhia cerească,* cap. 15). Dar toate acestea indică o activitate veselă, căreia îi este desigur contrar plînsul şi de aceea nepotrivit.

Iar dacă trebuie înţeles şi altfel locul, socotesc că nu e nepotrivit să adăugăm la cele spuse şi cuvîntul lui Iisus Sirah : «Cuvîntul la timp nepotrivit este ca o muzică în vreme de întristare» (Ecl., 22, 6). Muzica cuprinde toate ştiinţele, dintre care una este geometria, cum spun cei ce au cercetat lucrurile acestea. De aceea socotesc că învăţătorul, consimţind cu cel ce a rostit cuvîntul de mai sus, a spus că geometria e nepotrivită cu întristarea. Iar dacă ar întreba cineva : De ce a lăsat celelalte

ştiinţe şi a spus numai de aceasta că e nepotrivită cu întristarea, i-am răspunde că aceasta a considerat-o potrivită cu toate intenţiile lui mai înainte spuse. Apoi în aceasta una au fost cuprinse şi celelalte. Socotesc că ajung cele spuse. Iar dacă cineva ar afla ceva mai bun, îi voi mulţumi, luînd cunoştinţă de cele pe care nu le cunoaştem.

77. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Că există Dumnezeu şi că El e cauza făcătoare a tuturor ne învaţă şi vederea şi legea naturală; cea dintîi privind la cele văzute, bine făcute şi în continuă înaintare, care se mişcă şi se desfăşoară ca să zic aşa în chip nemişcat; cea de a doua, descoperind raţiunii prin cele văzute şi bine orînduite pe Cîrmuitorul lor*» (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Cuv. teol. II*, cap. 6, P.G. 36, 40).

Cel ce ia seama prin simţirea îmbinată cu raţiunea la mărimea frumuseţii şi firii celor văzute, nelăsînd-o pe prima să lucreze nimic stînd de sine, despărţit de raţiunea care o conduce, nici raţiunea însăşi dezlegată de simplitatea minţii, ci conduce chipurile şi formele simţirii prin mijlocirea puterii raţiunii spre raţiuni de tot felul, iar diversitatea variată a raţiunilor de tot felul aflătoare în lucruri şi descoperită de puterea raţiunii o concentrează într-o înţelegere uniformă, simplă şi nediferenţiată, în care consta cunoaşterea numită neîmpărţită şi necantitativă şi unitară, — acela a şi aflat cu adevărat prin cele văzute şi prin buna rînduială din ele pe Făcătorul şi Susţinătorul şi Cîrmuitorul lor, pe cît e cu putinţă omului, şi a cunoscut pe Dumnezeu nu după fiinţa şi ipostasul Lui (căci aceasta e cu neputinţă), ci numai după existenţa Lui [243]. Iar aceasta are loc după trecerea totală peste orice poziţie, formă, chip şi înfăţişare sesizate prin simţire; şi dacă nu par cuiva vorbind de prisos, după ce omul respectiv a ieşit afară cu desăvîrşire chiar din diversitatea raţiunilor lucrurilor şi s-a aşezat pe sine ca un meteor între Dumnezeu şi toate cele de după Dumnezeu. Atunci Dumnezeu Se află deasupra şi rămîne cu totul neatins şi neajuns de nici o înţelegere, iar celelalte sînt lăsate în urmă şi sînt depăşite prin prisosinţa cunoştinţei din minte şi sînt inferioare înţelegerii celui ce singur înţelege cu ade-

243. Sesizarea chipurilor concrete ale lucrurilor prin lucrarea simţurilor (senzaţia, percepţia) e componenta cea mai de jos a cunoaşterii. Cînd de ea se foloseşte pofta şi iuţimea, omul rămîne ataşat de lucruri. Ele pot mări atracţia lucrurilor prin gînduri, ca produse ale imaginaţiei. În acest caz raţiunea a devenit roabă poftei şi iuţimii. Iar raţiunea, cînd se menţine liberă de poftă şi de iuţime, străbate prin percepţia lucrurilor la raţiunile lor şi omul s-a ridicat la o componentă superioară a cunoaşterii. Raţiunea e legată însă nu numai în jos, de simţire, ci şi în sus, de minte, de capacitatea de înţelegere unitară a raţiunilor lucrurilor, a unui sens comun şi superior al lor. Raţiunea oferă astfel minţii putinţa sesizării cauzei unitare a raţiunilor şi chipurilor lucrurilor şi a lui Dumnezeu, nu ceea ce e în Sine, ci în calitatea de cauză. Cunoaşterea omului se unifică în această a treia treaptă a ei.

vărat ceea ce e mai presus de ele. Acestea îmi pare să le spună învățătorul prin vederea și legea naturală potrivit cu explicația dată. Căci nu socotesc că trebuie considerate ca unul și același lucru vederea și legea naturală, cum au gîndit unii. Căci avînd amîndouă lucrarea în legătură cu aceleași, se poate face totuși distincție între ele prin cugetare. Cea dintîi sprijinindu-se, fără rațiune, numai pe atingerea celor văzute nu poate păși mai departe, pe cînd a doua, unită cu rațiunea, le cercetează pe acestea, iar cu mintea le depășește bine și înțelepțește. Prin aceasta legea naturală face să se arate prin simțire ideea și credința că este Dumnezeu. Deci a numit vedere atingerea în chip simplu, nu pe cea determinată în oarecare mod, a simțirii de cele sensibile (căci nu ține de simțirea simplă să deducă în chip rațional de la ceva la altceva), iar legea naturală, lucrarea naturală făcută prin simțire, minte și rațiune, prin care se săvîrșește cu cercetare atentă, pe calea cuvenită, urcarea de la cele mai mici la ceea ce e mai bun [244].

Iar de cele văzute a spus învățătorul că sînt mișcate și purtate în chip nemișcat, întrucît rămîn neschimbate în rațiunea în care s-au făcut după fire, putere și lucrare, ordine și durată, și nu ies nicidecum din însușirea naturală și nu trec și nu se schimbă în altceva ; dar iarăși se mișcă prin rînduiala fluxului și refluxului, prin creșterea și descreșterea după cantitate, prin schimbarea în calitate și propriu vorbind prin succesiunea între ele, cele anterioare cedînd necontenit locul celor ce vin după aceea. Și, ca să spun pe scurt, toate lucrurile sînt stabile și cu totul nemișcate potrivit rațiunii după care au luat ființă și sînt, dar prin rațiunea celor contemplate în jurul lor, prin care se susține și se săvîrșește în chip clar iconomia universului, toate se mișcă și sînt nestabile [245].

Dar mișcarea nu spun că e aceeași cu purtarea. Mișcarea zic că e mai mult a celor supuse nașterii și pieirii, ca unele ce admit în cele contemplate în jurul lor o creștere și o scădere (deși se poate vorbi în chip propriu de ea la toate cele create), pe cînd purtarea este rotația ființei ce se mișcă fără odihnă în cerc. Căci nu știu dacă cel ce îndrăznește să vorbească despre univers poate spune sigur că el lucrează în chip natural, sau suferă lucrarea, dar se poate spune că ceea ce suferă lucrarea e purtat. Fiindcă nici unul din lucruri nu e de sine lucrător, căci nu e ne-

244. Cel ce s-a ridicat la cunoștința de pe această a treia treaptă se află mai presus de chipurile lucrurilor și de rațiunile lor, dar mai prejos de Dumnezeu, sau într-o simțire unitară și mintală a prezenței Lui. Ca subiect înțelegător, prin înțelegerea lui, *le depășește pe toate, cuprinde mai mult decît sensurile lor, pentru că are* și simțirea prezenței lui Dumnezeu. Numai acesta înțelege ceea ce e mai presus de ele, adică pe sine însuși, și faptul că e cineva mai presus de ele și de el.

245. Toate sînt neschimbate, deci nemișcate după rațiunea ființei lor. Dar toate cresc sau scad calitativ, în cadrul rațiunii lor, făcînd posibilă iconomia dumnezeiască. E o mișcare a celor «din jurul» lor.

cauzat. Iar ceea ce nu este necauzat se mişcă desigur pentru o cauză, mişcarea fiind lucrată în el de cauza pentru care e şi spre care îşi face mişcarea. Căci fără cauză nu se mişcă nicidecum nimic din cele ce se mişcă în vreun mod. Iar începutul a toată mişcarea naturală este facerea celor ce se mişcă, iar cauza a toată facerea este Dumnezeu, ca Făcător al ei. Iar sfîrşitul (ţinta) facerii naturale a celor făcute este stabilitatea pe care o produce, desigur după străbaterea tuturor celor mărginite, infinitatea, în care nefiind nici o distanţă (interval) se opreşte toată mişcarea celor ce se mişcă în chip natural, neavînd unde şi cum şi spre ce să se mai mişte, avînd ca sfîrşit, în calitatea Lui de cauză, pe Dumnezeu, Care hotărniceşte însăşi infinitatea ce hotărniceşte toată mişcarea [246]. Deci începutul şi sfîrşitul a toată facerea şi mişcarea e Dumnezeu, întrucît de El au fost făcute şi prin El se mişcă şi în El îşi fac oprirea toate. Iar înainte de toată mişcarea naturală a lucrurilor e cugetată facerea, şi înainte de toată stabilitatea e cugetată după fire mişcarea. Dacă deci înainte de mişcare e cugetată după fire facerea, iar după mişcare e cugetată după fire stabilitatea, e cu neputinţă ca facerea şi stabilitatea să

246. Sfîntul Maxim afirmă, din altă latură, că legea naturală nu poate fi cugetată ca o ordine creată închisă în ea însăşi. Legea naturală cuprinde ordinea lucrurilor văzute şi a raţiunilor lor şi atîrnarea lor de Dumnezeu. În baza legii naturale omul se ridică cu înţelegerea lui pînă deasupra raţiunilor lucrurilor, la cunoaşterea lui Dumnezeu. Sfîntul Maxim face o distincţie între cele ce se mişcă şi cele purtate. Cele ce se mişcă pornesc de la un început şi ajung la un sfîrşit, la o ţintă finală. Cele purtate se mişcă în cerc, neavînd un început şi o ţintă finală, adică nici un sens al mişcării. Origenismul, cu afirmarea căderii şi urcării continue a spiritelor, cunoaşte propriu-zis numai purtarea dar nu mişcarea lor; el reduce fiinţele conştiente la treapta lucrurilor care se mişcă oarecum identic, fără o înaintare spre ceva nou. În cerc se mişcă aştrii şi anotimpurile. Omul dotat cu spirit se mişcă mereu în sus, dar se poate mişca şi în jos. El va putea face şi universul să se miste în sus, ducîndu-l la transfigurare. Dar această mişcare în sus îşi are originea în Dumnezeu.

Într-un fel e purtat universul şi în concepţia creştină, dar numai ca unul ce are drept cauză a mişcării pe Dumnezeu cel personal, şi trebuie să înainteze spre El ca spre ţinta finală, fiind Cel ce nu Se mişcă în baza unei legi eterne şi interne. De aceea, datorită fiinţelor raţionale, e numai în parte purtat; în parte se mişcă. Dumnezeu cel personal le atrage, cu iubirea lor, pe toate cele conştiente, le face să se miste spre El în libertate. Ele se mişcă între cauză şi ţinta finală, sau de la Dumnezeu la Dumnezeu. Ajunse în El, toate cele puse de El în mişcare se opresc într-o stabilitate eternă. Dar se opresc în această stabilitate, pentru că au ajuns în infinitate, în care nu mai sînt distanţe sau intervale de parcurs. Acolo fiecare are continuu infinitatea care, pe de altă parte, hotărniceşte orice mişcare. Dar aflîndu-se în infinitate, se află în Dumnezeu. Căci Dumnezeu hotărniceşte într-un mod nehotărnicit însăşi infinitatea, întrucît o cuprinde ca subiectul ei (*Capete despre cunoaştere*, I, 48). În Dumnezeu îşi găseşte odihna şi stabilitatea toată mişcarea naturală. Mişcarea naturală e de la Dumnezeu şi înaintează spre stabilitatea în infinitatea lui Dumnezeu. Sfîntul Maxim acordă un sens pozitiv mişcării naturale. Ea nu poate fi cugetată decît ca pornind de la Dumnezeu şi înaintînd spre Dumnezeu; ea nu e produsul păcatului, ca la Origen. În infinitatea Lui îşi are originea şi ţinta. Dacă mişcarea apare odată cu entitatea adusă în existenţă, iar aducerea ei în existenţă e de la Dumnezeu, ea nu poate înainta decît tot spre Dumnezeu. Dumnezeu cel infinit nu poate da altă ţintă mişcării decît pe Sine însuşi. Mişcarea nu poate ieşi din raza lui Dumnezeu decît dacă ar duce entitatea creată la nimic. Dar mişcarea are rostul să ducă nu la nimic, ci la mai multă viaţă. Iar viaţa şi viaţa mai multă, fără sfîrşit, nu poate fi decît în Dumnezeu.

vină deodată în existenţă [247]. Ele au la mijloc mişcarea ce le desparte una de alta. Căci stabilitatea nu e o stare naturală a facerii celor ce se mişcă, ci ţinta finală a puterii şi lucrării ei, sau oricum ar vrea cineva să-i zică. Fiindcă spre lucrare au fost făcute toate cele create, iar toată lucrarea este spre o ţintă finală, ca să nu rămînă nedesăvîrşite. Căci o lucrare naturală care nu are o ţintă finală nu ar tinde spre desăvîrşire, iar ţinta finală a lucrărilor după fire este odihna (stabilitatea) mişcării celor ce au fost făcute, în cauza lor [248].

De pildă, ca dintr-un singur mod să înţelegem modul mişcării tuturor celor ce sînt, sufletul e fiinţă înţelegătoare şi raţională, avînd ca putere mintea, ca mişcare cugetarea, ca efect înţelegerea. Căci aceasta este capătul cugetării celui ce cugetă şi al lucrului cugetat, unind între ele extremităţile aflătoare în relaţie. Căci înţelegînd, sufletul se opreşte din actul cugetării lucrului înţeles după înţelegerea lui. Pentru că ceea ce a fost odată înţeles nu mai provoacă iarăşi puterea sufletului spre a-l înţelege şi prin fiecare înţeles puterea aceasta dobîndeşte odihna unui anumit efort de înţelegere în înţelesul lucrului cugetat. Cînd deci va fi trecut cu înţelegerea peste toate înţelesurile tuturor celor cugetate, sensibile şi inteligibile, se va odihni, precum de toate cele cugetate, aşa şi de întreaga acţiune de înţelegere şi de înaintare în relaţia cu toate cele cu care poate fi în relaţie şi care pot fi înţelese, nemaiavînd ce să înţeleagă după înţelegerea celor ce pot fi înţelese în chip natural. După aceasta se va uni, mai presus de minte, raţiune şi cunoştinţă, în chip neînţeles, necunoscut şi negrăit, printr-o atingere simplă cu Dumnezeu, necugetînd peste tot, nici raţionînd pe Dumnezeu. Căci nu e ceva dintre cele ce pot fi cugetate, ca să poată avea sufletul înţelegerea Lui în baza vreunei relaţii oarecare, ci va avea această înţelegere prin unirea simplă, în afară de relaţie şi mai presus de înţelegere şi după o raţiune negrăită şi netălmăcită, pe care singur Dumnezeu o ştie, Care dăruieşte celor vrednici acest har nespus, şi cei ce o vor primi mai pe urmă. Atunci toate vor fi libere de toată mutarea şi schimbarea. Căci toată mişcarea celor ce sînt în jurul a orice va lua sfîrşit în infinitatea din jurul lui Dumnezeu, în Care toate cele ce se mişcă vor primi odihnă. Căci în jurul

247. Era propriu origenismului să afirme că e posibilă o stabilitate, o absorbire în eternitate, curînd după naştere, evitîndu-se săvîrşirea întregii mişcări.

248. O lucrare sau o mişcare care nu ajunge la scopul ei final, deci la stabilitate, rămîne nedesăvîrşită. Numai în stabilitatea sau în infinitatea lui Dumnezeu se desăvîrşeşte mişcarea. Mişcarea e definită de sfîntul Maxim ca lucrare, sau ca avînd să îndeplinească o lucrare, să producă un efect. Nu e o mişcare indefinită. Ca lucrare, mişcarea devine proprie celui ce a primit-o prin naştere. E o mişcare în vederea ţintei finale. Mişcarea ajunge la desăvîrşire în stabilitate, întrucît prin ea ajunge la desăvîrşire însuşi cel ce se mişcă sau lucrează. O fiinţă creată nu se desăvîrşeşte decît ajungînd prin mişcare în ţinta finală care e Dumnezeu cel personal şi infinit.

lui Dumnezeu, dar nu Dumnezeu însuşi e infinitatea, întrucît El e neasemănat mai sus şi de aceasta [249].

Deci pe drept cuvînt socotesc că e vrednic de cea mai mare osîndă cel ce dogmatizează preexistenţa sufletului şi susţine unitatea nemişcată a tuturor fiinţelor raţionale, confundînd elineşte cele neconfundate şi spunînd că deodată cu naşterea (facerea) celor raţionale vine la existenţă şi odihna lor. Căci nu corespunde raţiunii adevărate să se cugete aducerea la existenţă prin fire nemişcată înainte de odihnirea în stabilitate, nici să se cugete odihnirea în stabilitate după o venire la existenţa nemişcată, nici să se cugete stabilitatea împreună cu aducerea la existenţă. Căci stabilitatea nu e o putere a naşterii (a intrării în existenţă), ca să se cugete împreună cu aducerea la existenţă a celor ce au fost făcute, ci e sfîrşitul lucrării conform puterii celor ce au fost făcute sau aduse la existenţă. Şi ca să spun pe scurt, stabilitatea fiind a acelora care sînt spre ceva nu e legată de aducerea la existenţă, ci de mişcare, faţă de care se şi deosebeşte prin contrast fiind nicidecum legată de aducerea la existenţă, faţă de care nu se deosebeşte prin contrast. Căci cînd se vorbeşte despre stabilitate, înţeleg numaidecît o încetare a mişcării. Iar dacă venirea în existenţă şi stabilitatea nu sînt deodată în subzistenţa concretă, desigur că cel ce susţine aceasta şi dogmatizează unitatea nemişcată a fiinţelor raţionale preexistînd deodată cu devenirea schimonoseşte raţiunea adevărului [250].

---

249. *În înţelegere s-a unificat sufletul care înţelege şi lucrul înţeles. Iar efortul* de înţelegere a acestui lucru s-a oprit, s-a odihnit şi a găsit termenul final. Mişcarea de înţelegere a sufletului are ca scop înţelegerea tuturor lucrurilor care pot fi înţelese. El va fi trecut dincolo de relaţia cu ele. Căci relaţia înseamnă o distincţie, dar şi o tensiune între sufletul aflat în efortul de înţelegere şi lucrul spre a cărui înţelegere tinde acest efort şi care se cere înţeles. Înţelegerea tuturor este fructul mişcării de înţelegere naturală a sufletului. Deci şi odihna din efortul de înţelegere a tuturor este un fruct natural al mişcării sufletului. Dar odihna nu se reduce la atîta. După înţelegerea tuturor, după odihna efortului de înţelegere a tuturor celor create, singurele care pot fi înţelese, sufletul se va uni cu Dumnezeu într-o înţelegere mai presus de înţelegere şi mai presus de relaţie. Căci înţelegerea lui Dumnezeu nu va fi fructul unui efort de înţelegere a ceva distinct de suflet şi de Dumnezeu, Care cere acest efort, Care Se cere înţeles. Înţelegerea lui Dumnezeu este dăruită sufletului, în starea lui de odihnă superioară înţelegerii, efortului şi relaţiei. Înţelegerea lui Dumnezeu este totodată unirea sufletului cu El. Stabilitatea eternă a sufletului stă în înţelegerea aceasta fără efort a lui Dumnezeu, în unirea deplină cu Dumnezeu cel infinit, nefiind necesar nici un efort pentru a o realiza, ci omul primind-o ca pe un dar.

Totuşi unirea aceasta care depăşeşte relaţia nu identifică sufletul cu Dumnezeu, căci Dumnezeu e neasemănat mai presus şi de infinitatea Sa, în care ajunge sufletul şi în ambianţa căreia el este unit cu Dumnezeu. Sînt două subiecte în acelaşi ocean al infinităţii, în oceanul aceleiaşi iubiri infinite. Infinitatea iubirii le uneşte fără să facă sufletul să se simtă neliber şi să-l confunde cu Dumnezeu.

250. După ce a expus pozitiv rostul mişcării ca drum spre stabilitatea sufletului în Dumnezeu, sfîntul Maxim trece la respingerea temei origeniste; aceasta consideră că stabilitatea nu are nevoie de o mişcare anterioară care să ducă spre ea, ci că stabilitatea este dată odată cu aducerea la existenţă a entităţilor, sau că acestea o au înainte de coborîrea la existenţa terestră. În acest caz s-ar confunda în mod absurd devenirea sau aducerea la existenţă cu stabilitatea, iar devenirea sau aducerea la

Iar dacă ar zice cineva : şi cum se va cugeta la Dumnezeu o stabilitate care nu are o mişcare cugetată înainte de ea ?, aş răspunde, întîi, că nu e acelaşi lucru Creatorul cu creaţia, că ceea ce e cu putinţă să aibă unul să se poată observa de asemenea, cu necesitate, la celălalt. În felul acesta n-ar mai fi vădită deosebirea lor după fire. Apoi, grăind în chip propriu, Dumnezeu nici nu Se mişcă, nici nu stă (căci acestea sînt proprii celor ce sînt mărginite prin fire şi au un început al existenţei), nici nu face ceva peste tot, nici nu pătimeşte toate acelea cîte le cugetăm şi le zicem despre El pentru noi. El e după fire mai presus de toată mişcarea şi stabilitatea şi nu Se supune în nici un sens modurilor noastre [251].

Aceasta s-a spus prin digresiune ca să nu spunem de vreuna din cele create că lucrează de sine după fire. Prin aceasta am introduce nebuneşte ceva necauzat în cele de după Dumnezeu. Ci se lucrează faptul de a lucra în cel ce suportînd lucrarea lucrează [252].

78. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Dar dacă e netrupesc, nici aceasta nu înfăţişează fiinţa, precum nici nenaşterea, nici neînceputul, nici neschimbabilitatea şi nestricăciunea şi cîte se zic despre Dumnezeu, sau că sînt în jurul lui Dumnezeu»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9).

Învăţătorul le spune acestea îndreptîndu-şi, socotesc, cuvîntul mai ales către cei ce cu viclenie făceau pe Fiul neasemenea cu Tatăl, prin aceea că socoteau că fiinţa Tatălui este nenaşterea. Prin aceasta el îi învăţa pe aceia să cunoască din cele asemănătoare ceea ce trebuie ca, mînaţi de adevăr spre dreapta credinţă, să mărturisească convinşi împreună cu noi că nenaşterea Tatălui arată numai că Tatăl nu are naştere. El vrea ca ei să-şi dea seama că, susţinînd cu putere că nenaşterea e fiinţa

existenţă nu ar avea nici un rost. Dacă fiinţele sînt aduse în existenţă pentru o stabilitate imediată, pentru ce mai sînt aduse în existenţă ? Mişcarea e proprie celor ce sînt spre ceva. Dacă fiinţele vin la existenţă fără mişcare, ele nu mai sînt spre ceva. Ele sînt desăvîrşite în ele însele, sau nu e nimic mai presus de ele, în care să-şi găsească desăvîrşirea. Sau ele sînt în starea lor preexistentă în acelaşi timp nemişcate şi pornite spre devenire.

251. Adversarii spuneau : dacă stabilitatea este rezultatul mişcării, cum se poate admite la Dumnezeu o stabilitate neprecedată de mişcare ? Sfîntul Maxim afirmă cu această ocazie un alt aspect al apofatismului lui Dumnezeu sau faptul că Dumnezeu este deasupra atît a stabilităţii, cît şi a mişcării. Dumnezeu le include pe amîndouă, dar nu realizînd o sinteză a lor, ci depăşindu-le într-un mod neînţeles de noi. Deci şi stabilitatea noastră în El nu va fi o stabilitate cum o concepem noi, opusă mişcării, ci o stabilitate mai presus de stabilitatea noastră, care include o mişcare mai presus de mişcarea noastră.

252. Sfîntul Maxim precizează la sfîrşit că mişcarea sau lucrarea celor create are ca premisă punerea şi ţinerea lor în mişcare de Dumnezeu. Sau mişcarea lor are un rezultat care e în acelaşi timp al lui Dumnezeu, Făcătorul lor. Acesta este un alt argument că mişcarea naturală şi rezultatele ei sînt bune. Dacă cele create lucrează, Dumnezeu lucrează în ele ca să lucreze. Deci lucrarea nu e produsul păcatului, cum spune Origen.

lui Dumnezeu, sînt siliţi, dacă rămîn consecvenţi cu ei înşişi, să spună cu necesitate că şi netrupescul şi neînceputul şi nemurirea şi neschimbabilitatea şi nestricăciunea şi cîte se spun prin negaţiune privativă că sînt Dumnezeu, pentru faptul că le depăşeşte, sînt fiinţa Lui. În felul acesta ar fi dovediţi că susţin multe fiinţe ale lui Dumnezeu şi nu una, sau mai bine-zis, vorbind mai propriu şi mai adevărat, că bolesc de politeismul păgînesc. Şi dacă se vor ruşina să recunoască aceasta din teama de abatere de la dreapta credinţă, vor rămîne în orice caz stăpîniţi de nerozie, chiar fără să vrea.

Căci cele privative sau negative, care se observă în jurul a ceva, nu sînt chiar acel ceva în jurul căruia sînt. Căci în acest caz ar fi din cele ce arată ce este acel ceva, ca unele ce sînt chiar acela ; deci n-ar arăta ce nu este acela. Şi astfel, ele s-ar dovedi că sînt definiţia realităţii în jurul căreia se spun că sînt, ceea ce e absurd şi cu neputinţă. Căci definiţia a ceva nu se formează din ceea ce nu este acel ceva, ci din ceea ce este, lărgind noţiunea îngustă a acelui ceva, redată prin numirea lui. Deci absolut nimic din cele ce se spun despre Dumnezeu sau că sînt în jurul lui Dumnezeu nu poate fi fiinţa lui Dumnezeu, pentru că nu conţine nici o afirmare care să se potrivească singură lui Dumnezeu singur, şi să-L arate pe Acela însuşi în ceea ce este, El fiind în afară de orice relaţie şi nesupus nici unei lucrări în legătură cu ceva [253].

79. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Nu ajunge să numim trupul sau să spunem că s-a născut, ca să înfăţişăm şi să indicăm şi acel ceva în jurul căruia sînt acestea, ci trebuie să numim şi subiectul acestora, dacă vrem să înfăţişăm deplin şi îndestulător ceea ce gîndim. Căci e sau om, sau bou, sau cal acest ceva ce e în trup şi e supus stricăciunii*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9).

Sfîntul vedea pe eretici avînd un singur scop al luptei lor : să coboare nebuneşte Fiinţa cea mai presus de fiinţă la nivelul lor şi să încerce să prindă, cum socoteau, prin metode meşteşugite, în cercul cu-

253. Eunomie confunda nenaşterea cu fiinţa lui Dumnezeu, ca să poată priva pe Fiul de această fiinţă. Sfîntul Grigorie arată că fiinţa lui Dumnezeu nu se poate identifica cu cele ce se neagă Lui. Un nume care ar exprima însăşi fiinţa lui Dumnezeu ar trebui să cuprindă singur tot ce e Dumnezeu singur, deci ceea ce este în sine însuşi în afară de relaţiile cu făpturile şi nesupus vreunei lucrări faţă de ele. Numai un nume care s-ar potrivi lui Dumnezeu singur L-ar arăta ca ceea ce este, adică nesupus relaţiei cu făpturile, nesupus lucrării faţă de ele. Un astfel de nume ar trebui să nu exprime nici o comparaţie a lui Dumnezeu cu lucrurile, nici pozitivă, nici negativă. Toate cele ce le spunem noi referitor la Dumnezeu sînt gîndurile noastre despre Dumnezeu, deci au ceva de al nostru amestecat în ele, sau sînt în jurul lui Dumnezeu, adică între Dumnezeu şi noi, fiind lucrări ale lui Dumnezeu faţă de noi, sau comparaţii pozitive sau negative ale Lui cu lumea. Noi nu putem trăi fără să vorbim despre Dumnezeu. Dar în ceea ce spunem noi despre Dumnezeu nu surprindem pe Dumnezeu în ceea ce este fiinţa Lui.

noştinţei lor puterea ce nu poate fi prinsă şi nici încăpută în toată creaţiunea. De aceea a preferat să folosească în toată cuvîntarea cu privire la Dumnezeu expresiunile privative şi negative, nesuferind nici o afirmare şi nici o expresie pozitivă, ca nu cumva repezindu-se aceia la ea, ca nişte cîini nerușinaţi, să-şi afunde prin muşcătura lor cu furie dinţii otrăvitori în cuvîntul adevărului, făcînd din afirmaţiile cuvîntării despre Dumnezeu, oferite lor, prilej de a-şi susţine aiurelile şi a-şi duce pînă la capăt intenţiile lor.

De aceea declară că Dumnezeu nu e nici trup, nici trup material, nu are nimic trupesc, căci nu e nici în tot universul, nici în vreo parte a universului, nici mai presus de univers şi, pe scurt, nu e nimic şi nicăieri, în nici un mod din cele ce se văd, sau încap, sau se numesc, sau se cugetă, sau pot fi cunoscute cumva. Prin aceasta le ia acelora putinţa oricărei noţiuni despre Dumnezeu, prin care ar cuprinde după ceea ce este fiinţa Lui. Apoi, ca să-i rușineze şi mai mult şi aşa să-i aducă la dreapta credinţă şi vrînd să arate, din scrutarea celor inferioare şi neasemănat de departe de Dumnezeu, că în general nu e îngăduit cuiva nici să cugete despre Dumnezeu, nici să vorbească cu îndrăzneală, le spune acestea. Dar le spune şi spre întărirea celor scrise contra lor, prin privare şi negaţie. Aceasta, pentru ca dîndu-şi seama, prin aceasta, că chiar înţelegerea exactă a celor mai de pe urmă dintre făpturi întrece puterea lucrării noastre raţionale, aceia să-şi poată înfrîna pornirea necugetată a îndrăznelii faţă de cele cu mult mai mari, învăţînd din cele mici neputinţa firii. Căci chiar cînd cercetăm, să zicem, vreun element, sau omul, sau calul, sau boul, nu ne ajunge, spre înţelegerea deplină a lor, să spunem că acel element e trup, sau că omul, sau boul, sau calul e numai născut sau coruptibil, ci trebuie să ne reprezentăm şi subiectul lor, adică ceea ce se naşte şi se corupe şi are aceste calităţi. Iar subiectul nu poate fi nicidecum trup, sau naştere, sau corupere. Fiindcă altfel ar urma cu necesitate că tot ce e corp e şi element şi tot ce se naşte sau se strică e sau om, sau bou, sau cal. Căci nu orice e corp e cu necesitate şi element, sau om, sau bou, sau cal. Fiindcă ceea ce este element e cu necesitate şi corp, dar ceea ce e corp nu e cu necesitate şi element. Nici ceea ce e corp, sau născut, sau coruptibil e cu necesitate şi om, fiindcă altfel tot ce e corp şi tot ce se naşte sau se corupe e cu necesitate şi om. Căci ceea ce e om, cu necesitate e şi trup şi ceva ce se naşte şi se corupe, dar nu şi ceea ce e trup sau se naşte sau se strică e cu necesitate şi om. Nu e cu necesitate om, fiindcă altfel ar fi cu necesitate om şi elementul şi boul şi calul, şi tot ce e în trup se naşte şi se corupe. Căci nu se atribuie cele particulare celor generale, nici speciile genurilor, nici conţinuturile celor ce conţin. De aceea nu-şi sînt reciproce cele genera-

le şi cele particulare, genurile şi speciile, cele comune şi cele individuale şi, pe scurt, cele ce conţin şi conţinuturile. Aşa trebuie să se înţeleagă, după această explicaţie, şi cele referitoare la bou şi la cal şi la orice altceva.

Deci nu ajunge pentru deplina cunoaştere a creaturilor să indicăm mulţimea celor observate în jurul lor, adică trupul şi naşterea şi stricarea şi cîte mai sînt de felul acesta în jurul subiectului, ci trebuie să indicăm numaidecît şi subiectul lor, ca o temelie pe care sînt aşezate acestea, dacă vrem să ne reprezentăm deplin şi fără greşeală existenţa cugetată. Căci fie că avem să indicăm omul, fie boul, fie calul, acestea nu sînt ele însele corp, ci încorporate, şi nu sînt ele însele naşteri şi coruperi, ci din cele ce se nasc şi se corup, încît acestea, adică trupul şi naşterea şi coruperea, sînt în jurul acestor fiinţe vii, dar nu sînt însele aceste fiinţe vii [254].

79 a. Deci nici o entitate nu e în însăşi fiinţa sa ceea ce este şi se numeşte mulţimea însuşirilor cugetate şi zise de noi în jurul ei, ci e altceva decît acestea, şi anume ceva care le susţine şi le conţine pe acestea, dar nu e susţinut de ele. Căci cel în jurul căruia sînt şi se zic acestea nu e compus din acestea, sau nu e acestea, sau ceva din acestea, sau compus din vreunele din acestea, sau vreunul din acestea, sau în acestea, sau în vreunele, sau în vreunul din acestea. De aceea să înceteze tot sufletul, obişnuit să atace cu îndrăzneală orice idee despre Dumnezeu, de a mai gîndi în deşert şi fără dreaptă credinţă ; şi cunoscîndu-şi neputinţa sa în cele mici, să cinstească numai cu tăcerea faptul existenţei negrăite şi mai presus şi dincolo de toată înţelegerea şi cunoştiinţa Fiinţei dumnezeieşti.

«Căci nici chiar înţelegerea exactă sau amănunţită a creaţiunii», cum a spus mai înainte învăţătorul, nu poate fi cuprinsă de cunoştinţa noastră, după raţiunea ei adevărată. Menţionez aceasta ca să mai zăbovesc şi eu puţin asupra cuvîntului şi să admir nepătrunsul Înţelepciunii celei mai presus de toate. Căci cine dintre marii înţelepţi, încrezîndu-se în uneltele raţionale şi bizuindu-se pe dovezile care nu există, va putea, folosindu-se de raţiune, să cunoască, să spună şi să înfăţişeze măreţia lucrurilor ? Cine va putea să cunoască raţiunile sădite în fiecare dintre lucruri de la începutul existenţei lor, raţiuni după care

254. După sfîntul Maxim, sfîntul Grigorie vedea chiar la făpturi deosebirea ce există la Dumnezeu între fiinţă şi cele aflătoare în jurul fiinţei. Sfîntul Grigorie a atras atenţia lui Eunomie asupra acestei deosebiri existente chiar la făpturi, ca să-l înveţe să nu mai confunde fiinţa lui Dumnezeu cu una sau alta din însuşirile aflătoare în jurul Lui. Sfîntul Grigorie susţine împotriva ereticilor eunomieni caracterul apofatic al fiinţei lui Dumnezeu. El nu poate fi definit raţional şi ca atare nu poate fi mărginit. E o taină nepătrunsă.

este fiecare şi-şi are natura şi a primit forma şi chipul şi compunerea sa şi are putere şi lucrează şi pătimeşte? Nu mai vorbesc de diferenţa şi de caracteristica fiecăruia în privinţa cantităţii, calităţii, relaţiei, locului, timpului, poziţiei, mişcării şi aptitudinii, după care se lărgeşte, măreţ şi tot aşa de variat, şi puterea noastră raţională în minte, înţelegere, sens, cugetare, pricepere, în cuvînt interior, în cuvînt ce se rosteşte şi în cuvînt ce s-a rostit, adică în glas şi strigăt şi iarăşi se adună, ca să nu mai amintim de diferenţa şi proprietatea lui arătată în ştiinţă şi artă, în cantitate, calitate şi în celelalte, precum s-a înşirat [255].

Cine cunoaşte raţiunile lucrurilor aşa cum sînt şi se deosebesc şi au o stabilitate nemişcată după fire şi o mişcare neschimbătoare între ele, avînd în mişcare stabilitatea şi în stabilitate mişcarea, lucru atît de uimitor? Cine cunoaşte care e legătura între ele a celor contrare spre constituirea unei singure lumi şi care e modul mişcării şi cîrmuirii bine orînduite şi neamestecate? Şi cine cunoaşte împletirea prin amestec şi compoziţe a celor contrare în trupurile noastre, care aduce cele depărtate după fire într-o căsnicie iubitoare şi îmblînzeşte prin întîlnirea lor la mijloc asprimea extremelor şi le face să încapă unele într-altele fără ştirbire şi produce această stabilitate a celor compuse, sau cuprinderea reciprocă a extremelor prin amestecare? Cine cunoaşte cum e fiecare din acestea şi ce este şi unde duce sau e dusă şi spre ce s-a făcut sau spre ce duce sau e dusă, nu numai prin raţiunile prin care există acestea de la început, ci şi prin zecile de mii de moduri nenumărate prin care se despart şi se unesc în ele însele şi cu altele, prin cugetare şi în lucrare? Şi iarăşi, care e raţiunea fiinţei, firii, formei, chipului, compoziţiei, puterii, lucrării, pătimirii fiecăruia? Care e iarăşi raţiunea generală ce efectuează legătura între extreme, unind capetele fiecăreia prin ceva de la mijloc? Cum se uneşte mintea şi ceea ce se înţelege prin înţelegerea de la mijloc şi care e relaţia ce uneşte cele despărţite în jurul înţelesului rezultat din amîndouă, de se cuprind una pe alta, arătîndu-se prin aceasta că nimic din cele ce sînt după Dumnezeu nu e liber de circumscriere? La fel, cum se unesc cele sensibile şi cele ce sînt prin simţirea de la mijloc, sau care e relaţia comună a extremelor despărţite (din care unele percep datorită ei cele sensibile, altele cad datorită ei sub cele ce simt) în jurul organului care

255. Există o corespondenţă între varietatea modurilor noastre de percepere şi înţelegere a realităţii şi varietatea acesteia. Prin ele putem cunoaşte realităţile materiale, realităţile inteligibile, calităţile lucrurilor, relaţiile dintre ele; prin ele percepem, raţionăm, înţelegem fiecare lucru individual, sensul general al mai multora, al tuturor. Prin ele formăm cuvinte cu înţeles în interior, le rostim, ni le amintim pe cele rostite. Prin ele constituim ştiinţele diferitelor domenii ale realităţii, surprindem şi realizăm diferitele feluri de frumos şi diferite forme de artă. Ramificaţiile spiritului nostru sînt ca nişte nenumăraţi ochi adecvaţi nenumăratelor aspecte ale realităţii.

simte, în care se află capătul simțirii fiecăruia și în jurul căreia se unesc între ele extremele prin mijlocirea relației ? [256]

79 b. Încercînd să cercetăm rațiunile acestora sau a vreuneia din acestea, rămînem cu desăvîrșire neputincioși și muți în explicare, neavînd pe ce să ne rezemăm cu siguranță mintea, afară de puterea dumnezeiască. Și aceasta este, socotesc, ceea ce spune sfîntul, exercitînd mintea noastră spre dreapta credință, prin : «Nici înțelegerea exactă și amănunțită a creațiunii». Iar din propoziținea : «Dar cu mult mai mult ca acestea e necunoscută și necuprinsă firea cea mai presus de acestea și din care sînt acestea», cuvintele «necunoscută și necuprinsă» se referă în comun la creațiune și la firea cea mai presus de acestea, din care sînt acestea, adică făpturile. Iar ceea ce adaugă : «Nu că este, ci ce este», e o preîntîmpinare a obiecțiunii. Căci el spune acestea luînd-o înaintea cuvîntului sau omului nemulțumit, ca să nu-i obiecteze cel către care îi este cuvîntul, spunîndu-i : Dacă obiectul venerației noastre e cu totul necunoscut, deșartă e propovăduirea creștină, deșartă credința, întrucît nu se sprijină pe nimic. De aceea nu a zis că e necunoscut faptul că firea aceasta, despre care vorbește, există, ci ce este ea. Și adaugă spre întărirea cuvîntului : «Căci e mare deosebire între a fi convins că este ceva, și a ști ce este aceasta», adică e mare deosebirea între a fi convins despre ceva că există, și a cunoaște înțelesul exact al ființei acestuia. Deci spunînd noi, zice, cu dreaptă credință că ființa dumnezeiască e necunoscută, să nu întorci cu viclenie cuvîntul ca și cînd am zice că e necunoscută chiar în existența ei și deci să conchizi că noi propovăduim neexistența lui Dumnezeu. Și după puțin zice : «Căci ce socotești pe Dumnezeu, de crezi întru totul uneltelor raționale (adică de socotești că, cercetînd cu rațiunea, poți să închizi într-o cunoștință oarecare pe Cel cercetat) : Oare trup ? Dar cum ar fi aceasta Cel infinit, indefinit, fără figură, nepipăit și nevăzut ?».

Aceasta o spune, ca printr-o astfel de clarificare să se înțeleagă că, recunoscută fiind valabilitatea acestor noțiuni comune, Dumnezeu este infinit, ceea ce înseamnă că nu are margine [257]. Căci marginea e

256. Continuînd să descrie măreția universului, sfîntul Maxim scoate în relief unirea elementelor lui variate și contradictorii într-un tot armonic. Unirea aceasta se observă și în entitățile individuale. Aceste elemente contradictorii își unesc capetele lor printr-o relație specială. Sfîntul Maxim se oprește în mod deosebit la o astfel de unire în existența umană. În om se unește mintea înțelegătoare cu cele înțelese în înțelegerea lui ; la fel, actele lui perceptive, cu lucrurile sensibile în simțirea lui. În felul acesta spiritul uman adună tot universul. Antropologia este împletită cu cosmologia în viziunea sfîntului Maxim, și amîndouă cu teologia.

257. Deși sfîntul Maxim, urmînd sfîntului Grigorie, afirmă că, în mod natural, nu cunoaștem decît faptul că Dumnezeu există, nu și ce este El, totuși, urmînd aceluiași sfînt adaugă că în cunoștința că Dumnezeu există, este implicată și cunoștința că Dumnezeu este infinit. Căci cînd se spune Dumnezeu, sau Dumnezeu există, se spu-

proprie celui ce se diferenţiază prin patru margini : prin centru, linie, suprafaţă şi soliditate, ba încă şi prin trei dimensiuni : lungime, lăţime şi adîncime, care şi ele se diferenţiază prin şase margini, fiecare adică fiind circumscrisă de două, de pildă lungimea prin cea de sus şi cea de jos, lăţimea prin cea de-a dreapta şi cea de-a stînga, adîncimea prin marginea dinainte şi dindărăt. Şi iarăşi, aceleaşi noţiuni comune prezintă pe Dumnezeu indefinit, adică neprimitor de o dezvoltare ce trece prin stări proprii noi entitatea şi neavînd nici poziţia în spaţiu, nici început sau sfîrşit în timp [258]. Apoi Îl socotesc fără figură, ca unul ce nu e un chip exterior, nu e nici în patru unghiuri, nu stă nici drept, nu e nici povîrnit în jos. În sfîrşit, e nepipăit şi nevăzut, ca unul ce nu cade sub simţuri (căci acestea sînt proprii trupurilor).

Aşa fiind, în urma celor arătate e absurd să se considere că Dumnezeu e trup şi e silit să Se împartă în părţi, din care Se compune iarăşi ca trup. Căci Dumnezeu e cu totul fără părţi, pentru că e cu desăvîrşire fără cantitate ; şi e cu desăvîrşire fără cantitate, pentru că e cu desăvîrşire fără calitate ; şi e cu desăvîrşire fără calitate, pentru că e cu totul simplu; şi e cu totul simplu, pentru că e cu totul nesupus distanţelor; şi e cu totul nesupus distanţelor, pentru că e cu totul infinit ; şi e cu totul infinit, pentru că e cu totul nemişcat (căci nu se mişcă niciodată Cel ce nu are unde să Se miştе) ; şi e cu totul nemişcat, pentru că e cu desăvîrşire fără de început (căci nu are ceva înainte de El şi mai mare, nici ceva împreună cu El şi egal, nici ceva după El şi care ar putea să fie pe măsura Lui şi să-L încapă) ; şi e cu totul fără de început, pentru că e cu totul nefăcut ; şi e cu totul nefăcut, pentru că e cu desăvîrşire unul şi atotsingur ; şi e cu totul unul şi atotsingur, pentru că e cu desăvîrşire în afară de relaţie şi de aceea e cu totul negrăit şi necunoscut şi marginea atotsingură a toată cunoştinţa celor ce se mişcă spre El bine şi în chip demn de Dumnezeu, fiind posibilă o unică cunoaştere adevărată cu privire la El : faptul de a nu fi cunoscut [259].

---

ne că există o fiinţă infinită. Totuşi sfîntul Grigorie şi sfîntul Maxim rămîn şi prin aceasta consecvenţi cu ei înşişi. Căci a şti de infinitatea lui Dumnezeu încă nu înseamnă a cunoaşte pe Dumnezeu în fiinţa Lui, infinitatea fiind ceva din cele ce sînt în jurul fiinţei lui Dumnezeu, nu însăşi fiinţa lui Dumnezeu. Dar chiar infinitatea Îl arată pe Dumnezeu ca neputînd fi cuprins cu mintea, ca fiind mister mai presus de cuprinderea noastră. E o cunoştinţă în necunoaştere.

258. Sfîntul Maxim, urmînd iarăşi sfîntului Grigorie, face o distincţie între infinitatea lui Dumnezeu şi caracterul Lui indefinit. Dacă infinitatea înseamnă lipsa de margini, indefinitul constă în lipsa de dezvoltare, de stări succesive definite, de poziţia în spaţiu şi de începutul şi sfîrşitul în timp. Indefinitul este deci una cu neschimbabilitatea, nespaţialitatea şi eternitatea. Afirmînd infinitatea apofatică a lui Dumnezeu, sfîntul Maxim, ca şi sfîntul Grigorie, se opunea nu numai lui Eunomie, ci şi lui Origen, care defineau pe Dumnezeu raţionalizîndu-L.

259. Dumnezeu este cunoscut nu numai că este şi că este infinit, indefinit şi etern, ci şi că e în afară de relaţie, fiind unul şi atotsingur, neatîrnător de ceva, neimplicînd altceva. Dar chiar prin aceasta e totodată necunoscut, fiind în afară de orice

80. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Căci dacă ceea ce nu e nu e nicăieri, ceea ce nu e nicăieri poate nici nu există. Iar de e undeva, desigur, odată ce este, e sau în univers, sau mai presus de univers*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 10).

Pentru care cauză, va zice poate ascultătorul, a folosit ca adaos adverbul «poate», odată ce e evident pentru toţi că după supoziţiile logice e cu totul just să se spună că ceea ce nu e nicăieri nici nu există ? La aceasta vom răspunde, după puţinătatea cugetării noastre sărace, că prin astfel de cuvinte a redus la absurd, vrînd să-i reţină de la marea nebunie, pe Eunomie şi pe ucenicii lui, care susţineau că cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi pe Sine. Căci spunînd ei că îl cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi pe Sine, erau siliţi să adauge şi unde trebuie să fie Cel cunoscut, pentru deplina cunoaştere a Lui, şi astfel după ei Dumnezeu nu S-ar deosebi deloc de lucrurile create, fiind circumscris şi El în spaţiu ; şi ce ar fi mai absurd decît aceasta ? Sau, nespunînd unde e, ori trebuiau să spună că nici nu există nicidecum, după o concluzie a premisei lor (şi prin ce ar nega mai mult pe Dumnezeu, decît prin aceasta ? Căci cum şi ce ar fi ceea ce nu are nicidecum existenţă undeva ?), ori erau siliţi de mersul consecvent al raţiunii să spună că există, dar nu e nicăieri, deci că este şi subzistă Dumnezeu, dar ce este şi subzistă nu ştim. Dar dacă, după ei, nu se cunoaşte unde e Dumnezeu, cu mult mai mult nu e cunoscut Dumnezeu ce este după fiinţă. De aceea, dacă vor să fie credincioşi, trebuie să mărturisească, desigur, că nu ştiu nici unde e Cel necunoscut. Pentru aceasta socotesc că, gîndindu-se la ucenicii lui Eunomie, învăţătorul a folosit formula negativă în mod îndoielnic, adăugînd adverbul «poate» şi lăsîndu-ne să înţelegem că ceea ce nu există nicăieri încă nu înseamnă că nu există nicidecum. Căci noi spunem că Dumnezeu este şi că nu Se află nicăieri, prin aceea că nu are subzistenţă circumscrisă în spaţiu în chip fiinţial, dar este în mod sigur, prin aceea că, spre a fi, nu

legătură cu altele prin care ar putea fi cunoscut. Oricine este în relaţie nu e singur, nici numai unul, ci se află fără voia lui în legătură cu toate cele ce există şi nu e unul în sens absolut. Dar dacă e în afara oricărei relaţii, nu poate fi cunoscut, căci cunoaşterea celui în relaţie implică cunoaşterea lui împreună cu cele în relaţie. Totuşi se cunoaşte cu privire la El acest fapt : că nu poate fi cunoscut. O spusese aceasta sfîntul Grigorie de Nyssa în *Viaţa lui Moise :* cu cît urcă mintea în cunoaştere, urcă în a cunoaşte că nu cunoaşte. Cunoaşterea că Dumnezeu nu poate fi cunoscut e şi ea o cunoaştere. Ea implică o maturizare a spiritului uman. Dar ea implică cunoaşterea că Dumnezeu există şi că e dincolo de orice relaţie. Într-un fel tainic spiritul îşi dă seama că Dumnezeu există şi că e mai presus de orice relaţie şi de orice cuprindere. Dacă ar fi în relaţie, ar avea ceva deasupra Lui, în afara relaţiei, căci trebuie să fie ceva care e mai presus de toate, care nu depinde de nimic, ci de care depind toate. Toate cele cunoscute trimit la existenţa Lui ascunsă. Însăşi aspiraţia celui ce cunoaşte, care nu încetează după ce le-a cunoscut pe toate, îi dă convingerea existenţei Lui ca a Celui ce e mai presus de puterea noastră. Sfîntul Maxim dezvoltă ideea apofatismului lui Dumnezeu pentru a combate pe eunomieni.

are nicidecum nevoie de vreuna din existenţele create, fără de care a fost şi este şi va putea să fie pururea, mai bine-zis este pururea [260]. Căci nu are nevoie de afirmarea lucrurilor Cel ce există şi înainte de a fi lucrurile. Căci, dacă la noi meşterii nu au existenţa subzistentă (ipostatică) prin operele făurite de ei, deşi această subzistenţă e o realitate circumscrisă şi pieritoare, ba, spunînd mai adevărat, nu au nicicînd propriuzis existenţa, cum ar spune cineva despre puterea negrăită, necunoscută, de toate la fel de neîncăpută şi mereu aceeaşi, că e dependentă de lucrurile create ?

81. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Sau era imaginaţie de zi sau o vedere nemincinoasă de noapte, sau o întipărire a minţii ce le avea pe cele viitoare ca prezente*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 19, P.G. 36, 52).

Fiind curăţit la culme, prin filosofia făptuitoare, de cele ce obişnuiesc să întineze firea oamenilor şi avîndu-şi mintea pătrunsă de Sfîntul Duh cu razele vederilor dumnezeieşti acest fericit părinte, pătimind prin ridicarea adevărată la cunoştinţă cele deopotrivă sfinţilor prooroci, ne-a înşirat în acestea felurile proorociei. Dacă se ştie că e folositor să îndrăznim să ne ocupăm cu aceste lucruri, ce au fost spuse într-un chip atît de măreţ şi de dumnezeiesc şi întrec puterea tuturor celor ce nu sînt aşa ca învăţătorul acesta, trebuie să o facem aceasta prin presupuneri, nu prin afirmări sigure. Deci socotesc că pot spune în chip de presupunere, pe măsura miopiei mele, că a numit «imaginaţie de zi» vederea şi sunetul fără persoană al unor cuvinte auzite de sfinţi şi al unor lucruri apărute lor duhovniceşte, ca prin simţire. Căci nu e îngăduit să spunem, vorbind de cele dumnezeieşti, că realitatea minunată trebuie să fie numaidecît de faţă spre a se întipări în imaginaţie, ci că imaginaţia lucrează în chip uimitor şi suprafiresc cînd nu

260. Sfîntul Maxim admite că se poate pune întrebarea : de ce sfîntul Grigorie socoteşte îndoielnică afirmarea formulată negativ că ceea ce nu e nicăieri nici nu există, cînd e sigur că ceea ce nu e nicăieri de fapt nu există ? La aceasta sfîntul Maxim răspunde : sfîntul Grigorie se îndoieşte de justeţea concluziei scoase din această afirmare formulată negativ, cînd ea e aplicată la Dumnezeu. Dumnezeu poate exista chiar dacă nu e «undeva». Prin această îndoială sfîntul Grigorie aduce la absurd pe eunomieni, care pretindeau că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi. Dacă îl cunosc aşa de bine, să spună cum este fiinţa lui Dumnezeu care nu e nicăieri? Dacă îşi menţin pretenţia lor că ei cunosc pe Dumnezeu cum Se cunoaşte El însuşi, ar trebui să admită că El este în spaţiu. Dar aceasta e absurd. Sau ar trebui să admită că nefiind în spaţiu, Dumnezeu nu există. Aceasta ar fi în logica pretenţiei lor că lui Dumnezeu I se pot aplica categoriile de cunoaştere a lucrurilor. Neputînd admite nici aceasta, ei trebuie să admită că Dumnezeu existînd fără să fie undeva, ca lucrurile create, există într-un fel care depăşeşte înţelegerea noastră. În fond, sfîntul Maxim urmînd sfîntului Grigorie expune aici tema nespaţialităţii lui Dumnezeu şi deci neputinţa înţelegerii Lui din acest punct de vedere.

e de față vreo persoană și nu sună prin aer voci sensibile, în așa fel că cel introdus tainic în cele dumnezeiești aude și vede cu adevărat.

Pentru că toată imaginația e sau a celor prezente sau a celor trecute. A celor ce n-au fost încă, nu e nicidecum. Căci ea e o relație ce mijlocește între extreme. Și numesc extreme facultatea imaginației și lucrul ce apare în imaginație, din care, prin mijlocirea actului imaginației, se naște imaginea, sau chipul ca sfîrșit al lucrării și al pasivității, al lucrării facultății imaginației și al pasivității lucrului imaginat, al extremelor ce se unesc între ele prin mijlocirea actului imaginației, care este relația lor în jurul imaginii. Căci despre toate cele care sesizează în vreo privință pe altele se zice că lucrează, și despre toate cele care cad sub altele în vreo privință, că sînt pasive. Deci cele ce sesizează în chip natural lucrează, iar cele sesizate în chip natural sînt pasive, avînd ca sfîrșit al pasivității (pătimirii) și activității unirea între ele la mijloc.

De aceea, socotesc că trebuie să se considere că, în cazul celor dumnezeiești, lucrul imaginat nu e de față, căci altfel nu va mai putea să fie în viitor ceea ce în ipostasul propriu e deja prezent în mod real; în același timp nu se socotește că e dumnezeiesc ceea ce nu are nimic mai mult decît înlănțuirea naturală[261]. Iar dacă noi, lucrînd cu imaginația noaptea în vis, vedem și auzim, nefiind adesea nimic care să grăiască sau să fie văzut, cu atît mai mult sfinții, veghind cu adevărat, vor pătimi aceasta, Dumnezeu lucrînd printr-un har minunat în ei, care veghează, ceea ce noi obișnuim să pătimim în vis prin legea firii. Iar «nemincinoasă vedere a nopții» socotesc că el numește sau cunoașterea exactă a lucrurilor viitoare, ce se ivește în suflet în vis, cum s-a întîmplat lui Iosif și Daniel, sau o arătare oarecare a lucrurilor dumnezeiești ce cade sub ochii sfinților pentru extrema nepătimire provenită din multa curăție.

În sfîrșit, «întipărire a minții» socotesc că numește el chipurile celor viitoare apărute sfinților în minte, într-un mod simplu, ca într-o icoană oarecare, printr-o atingere simplă și din imediata apropiere a facultății intelectuale.

Am îndrăznit să le spun acestea despre cele de mai sus ca simple presupuneri, ca unul ce nu a primit harul experienței lor, pentru po-

261. Realitatea dumnezeiască nu e ea însăși de față ca un suport al unei vederi sau al unui sunet. Căci dacă ar fi de față ea însăși, nu va mai putea fi și în viitor la fel, ca suport al altor vederi și altor sunete, ci s-ar închide în forma prezentă. Pe de altă parte nu se poate admite nici că ea se schimbă ca realitățile naturale, care se manifestă prin alte vederi și sunete pentru că se schimbă și evoluează. Ca să rămînă Același și totuși să Se manifeste prin alte vederi și sunete, Dumnezeu trebuie să aibă o anumită detașare de vederile și sunetele ce le provoacă. El ne poate arăta de aceea chipurile celor viitoare, căci, ca infinit, dispune și de ele. Iar un chip apărut în suflet printr-un proces psihic natural nu poate fi dumnezeiesc.

runca celui ce mi-a dat ordin. Dacă va citi acestea vreunul din cei ce au primit experiența lor, să nu-mi mustre îndrăzneala, ci mai degrabă să dovedească îngăduință, chiar dacă cuvîntul de față n-ar avea nici o putere de a dezlega înțelesul celor propuse.

82. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor: *«Dacă ar fi fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele ce i le-a oferit al treilea cer și înaintarea pînă la acela, sau urcușul sau luarea la cele de sus»* (Din același *Cuvînt*, cap. 20, II Cor., 12, 2, P.G. 36, 52).

Cei ce au studiat cu înțelepciune cuvintele dumnezeiești spun că unele dintre numiri exprimă concentrat ființa, altele relația (legătura internă față de ceva), altele, harul sau pierzania: ființa, cînd zicem «om», afecțiunea cînd zicem «om bun», sau «sfînt», sau «înțelept», sau dimpotrivă, «om rău», sau «nebun», sau «necunoscut» (căci afecțiunea, arătînd spre ce lucru dintre cele ce-și sînt opuse înclină fiecare, pe drept cuvînt îl numește după deprinderea lăuntrică a voinței lui). În sfîrșit, harul, cînd omul e numit prin cuvinte dumnezeu, anume omul care s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu, ca de pildă în expresia: «Eu am zis, dumnezei sînteți» (In., 10, 34). Aceasta pentru că omul nu are nici după ființă, nici după relație puterea de a fi sau a se numi dumnezeu, ci s-a făcut sau se numește așa după lucrarea lui Dumnezeu, sau după har. Căci harul nu intră în categoria relației (a legăturii naturale), nefiind nici o putere capabilă de el în fire, pentru că altfel nu ar mai fi har, ci arătarea unei lucrări a puterii naturale. Și ceea ce se petrece n-ar mai fi lucru minunat, dacă îndumnezeirea s-ar înfăptui printr-o putere a firii capabile de ea. Îndumnezeirea ar fi atunci pe drept cuvînt fapta firii, nu darul lui Dumnezeu; și unul ca acesta ar putea fi prin fire dumnezeu și s-ar putea numi așa în sens propriu. Căci puterea naturală a fiecăreia dintre existențe nu stă în nimic altceva decît în mișcarea neabătută a firii ce tinde spre lucrare. Iar dacă îndumnezeirea s-ar cuprinde între granițele firii, ar fi de neînțeles cum îl mai scoate ea pe cel îndumnezeit, din el însuși [262]. În con-

262. Dacă în multe locuri anterioare din această operă sfîntul Maxim lăsa impresia că socotește urcușul sufletului la Dumnezeu ca o lucrare a firii, aci el face o distincție categorică între harul îndumnezeirii și ceea ce intră în puterea firii. Dar distincția aceasta nu înseamnă că puterea naturală umană nu e capabilă să primească harul și să colaboreze cu el, ci numai că puterea naturală nu e capabilă prin ea însăși să îndeplinească îndumnezeirea ca stare superioară firii, sau drumul spre ea. De asemenea nu înseamnă că sufletul nu trăiește aspirația spre Dumnezeu, ci numai că nu se poate așeza de la sine în relație cu harul. Harul nu e silit de suflet să intre în relație cu el, dar poate intra benevol în relație cu sufletul. Harul nu intră în categoria relației în sensul că această relație nu rezultă din puterea naturală a sufletului. Dar harul poate întemeia benevol relația cu sufletul și acesta e capabil de ea și aspiră la ea. Firea tinde spre Dumnezeu, dar nu poate ajunge la El fără să-i vină harul în întîmpinare.

trast cu aceasta, pe cei ce au întărit în ei prin înclinare nefiinţa şi s-au făcut prin modurile lor în toate asemenea ei, îi numim pierzanie şi iad şi fii ai pierzaniei [263].

Socotesc deci că acest sfînt şi mare învăţător, propunîndu-şi să lămurească, prin cele spuse înainte, răpirea sfîntului Apostol, a dat fiecărui lucru în chip cuvenit cuvîntul corespunzător. Astfel «înaintare» presupunem că a numit nepătimirea virtuţii dobîndite prin deprindere, care a scos pe sfîntul Apostol afară din trebuinţa naturală. E nepătimirea prin care n-a voit să aibă nici o afecţiune a voinţei faţă de fire, ca unul ce a ieşit chiar şi din lucrarea naturală a simţurilor, mai bine zis a transformat-o şi pe aceasta în deprindere duhovnicească [264]. «Urcuş» a numit părăsirea tuturor celor sensibile, nemailucrînd şi nemaifiind lucrate acestea prin simţire; dar şi depăşirea contemplării lor cunoscătoare în duh, potrivit firii [265]. Iar «luarea la cele de sus», sălăşluirea şi aşezarea în Dumnezeu. Pe aceasta a numit-o învăţătorul în chip potrivit «luarea la cele de sus», arătînd că Apostolul mai mult a pătimit înălţarea, decît a lucrat-o. Căci «luarea la cele de sus» e o pă-

263. Sfîntul Maxim foloseşte expresia paradoxală: au în ei subzistentă nefiinţa. Nefiinţa (τὸ μή ὄν) pare a nu avea subzistenţă. Dar are totul pentru că se grefează pe un suport evident, pentru că e trăită intens de ceea ce a rămas ca fiinţă, ca chin. Suportul existent împrumută, aşa-zicînd, o substanţă nefiinţei, întrucît în acest caz îşi trăieşte existenţa diminuată, stîrbită, necorespunzător cu tot ce e chemată să fie şi să actualizeze. În sensul acesta, suportul respectiv continuă să persiste, dar după modurile în care actualizează sau, mai bine-zis, nu actualizează sau actualizează strîmb raţiunea sau conţinutul virtual al fiinţei sale, şi-a imprimat în sine nefiinţa şi a devenit o fiinţă care suferă.

264. În acest capitol sfîntul Maxim înfăţişează treptele urcuşului spiritual spre Dumnezeu. Prima treaptă e cea a purificării de patimi. Prin fiecare virtute se înlătură patima opusă. Prin toate virtuţile se înlătură toate patimile şi se dobîndeşte nepătimirea. Aceasta arată că nepătimirea nu e o stare negativă, sau neutră, ci deschiderea cea mai activă a sufletului faţă de Dumnezeu şi de ceilalţi, dat fiind că iubirea e virtutea culminantă, în care sînt concentrate toate virtuţile dobîndite pe treptele anterioare (*Capete despre iubire*, I, 3). Prin «firea» faţă de care voinţa nu mai are nici o afecţiune sau relaţie involuntară, înţelege sfîntul Maxim nu întreaga fiinţă a omului, care are la el un sens bun, ci înclinaţiile trupeşti. Nepătimirea e pe de o parte iubire dezinteresată faţă de Dumnezeu şi de toţi oamenii, pe de alta, eliberare de pornirile inferioare. Nici una din acestea nu poate fi fără alta. Cel ce a ajuns aici a părăsit chiar lucrarea naturală a simţurilor, adică cea săvîrşită în scopul pornirilor exclusiv trupeşti. Mai bine-zis, a transformat-o într-o deprindere duhovnicească, folosind-o în scopul cunoaşterii înţelepciunii lui Dumnezeu manifestate în lume, sau în scopul faptelor de iubire faţă de semeni.

265. Prin treapta a doua a desăvîrşirii duhovniceşti, numită de sfîntul Grigorie «urcuş», sfîntul Maxim înţelege chiar părăsirea tuturor celor sensibile, nemailăsîndu-le să lucreze contra subiectului uman prin simţire, sau să fie lucrate de el prin simţire, trăgînd din ele concluzii de plăcere şi de durere, sau dezvoltîndu-le prin imaginaţie. Pe această treaptă e depăşită chiar contemplarea naturală a celor sensibile, adică pătrunderea la raţiunile lor dumnezeieşti. Căci acesta este înţelesul contemplaţiei naturale la sfîntul Maxim: împlinirea aspiraţiei naturale celei bune de a cunoaşte sensurile curate ale lucrurilor, care îşi au originea în Dumnezeu.

timire a celui ce e «luat la cele de sus» şi lucrare a Celui ce îl ia la cele de sus [266].

Deci Apostolul a depăşit numirile peste care era stăpîn după fire şi relaţie, ridicîndu-se peste firea, virtutea şi cunoaşterea omenească. Dar s-a împărtăşit după har de numirea ce-i venea de la numele dumnezeiesc, de care era infinit departe, devenind şi numindu-se prin înălţare dumnezeu, în loc de orice alt nume care i se cuvenea prin fire şi relaţie [267].

82 a. Sau iarăşi: «înaintarea» este totala negare a firii prin virtute [268]; «urcuş», depăşirea celor în care este firea, adică a spaţiului şi a timpului, în care îşi au lucrurile substanţa [269]; iar «luarea la cele de sus», restabilirea după har a tuturor în Cel din care, prin care şi spre care sînt toate, ca în ţinta lor finală.

Sau ca să spunem altfel, «înaintarea» e călăuzirea ucenicilor în virtute de către Apostol, ca învăţător, prin filosofia făptuitoare, căci învăţătorul trebuie să meargă în toate înaintea ucenicilor, în îndeplinirea datoriilor; «urcuşul», îmbrăţişarea cu ştiinţă [270] a raţiunilor din lucruri prin contemplarea naturală; iar «luarea la cele de sus», introducerea negrăită şi plină de binecredincioşie în înţelepciunea adevărată şi teologică [271].

Iar «al treilea cer», presupun că înseamnă graniţele care circumscriu filosofia făptuitoare şi contemplaţia naturală şi raţiunile cele mai înalte ale tainicei introduceri în cunoaşterea lui Dumnezeu; adică marginile acestora. Căci există o măsură a cuprinderii virtuţii şi firii şi a cunoaşterii de Dumnezeu (teologiei) ce rezultă din amîndouă, măsură

266. A treia şi ultima treaptă a urcuşului duhovnicesc, după sfîntul Maxim, este sălăşluirea în Dumnezeu, care urmează după părăsirea patimilor şi a legăturii cu lucrurile sensibile şi în care nu mai e activ subiectul uman, ci numai Dumnezeu. Acesta e «al treilea cer».

267. Dacă numirile date persoanelor exprimă natura sau relaţia lor, cel ce s-a ridicat peste natură şi peste virtutea şi cunoştinţa umană în care se manifestă relaţia a depăşit şi numirile care le exprimă (om, drept, deştept) şi s-a împărtăşit după har de numele dumnezeieşti (Dumnezeu, dumnezeire).

268. E vorba de o negare a firii, înţeleasă ca solicitare exagerată a satisfacerii trebuinţelor trupeşti. Prin virtuţi omul se depăşeşte pe sine, căutînd să placă lui Dumnezeu şi să se unească cu El, dar şi aproapelui.

269. Treapta a doua pare să fie înfăţişată aci puţin deosebit de felul cum era înfăţişată mai sus. Aci, depăşirea contemplării naturale a raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor e considerată ca depăşirea spaţiului şi timpului în care lucrurile îşi au existenţa lor. Cel din treapta aceasta trăieşte în eternitate, sau în Dumnezeu, şi s-a unit cu El, ieşind din spaţiul în care îşi au lucrurile substanţa.

270. Treapta a doua are un caracter apropiat ştiinţei, căci în ea se pătrund amănunţit sensurile lucrurilor.

271. Treapta a treia e pătrunsă de binecredincioşie, căci reprezintă concentrarea privirii omului spre Dumnezeu, în Care cunoaşte înţelepciunea atotcuprinzătoare mai presus de ştiinţa raţiunilor distincte.

potrivită de Dumnezeu fiecăreia dintre existenţe proporţional cu firea ei. La aceste graniţe a ajuns Apostolul trecînd, pe cît s-a putut, peste raţiunile celor spuse. Căci dacă cerul e circumscrierea celor închise înăuntru ca natură şi graniţa tuturor celor ce cad sub simţuri, e vădit că într-un sens mai înalt (anagogic) orice sfîrşit care circumscrie raţiunile vreunei virtuţi sau raţiuni, ca hotar al celor ţărmurite şi margine a celor circumscrise, se va numi în chip figurat cer [272].

82 b. Sau iarăşi, Scriptura numeşte poate «al treilea cer» cele trei trepte ale sfinţilor îngeri aşezate la rînd deasupra noastră. Pe acestea le-a ajuns poate sfîntul Pavel, introducîndu-se prin negaţiunile cunoştinţelor sale în afirmaţiunile cunoştinţelor acelora şi prin lepădarea de deprinderile sale, în sens de depăşire, în deprinderile acelora. Căci toată firea celor raţionale îşi însuşeşte după treapta şi puterea ei şi imită deprinderile şi afirmaţiunile cunoscătoare ale fiinţei şi treptei de deasupra ei prin negaţiunile privative care înlătură pe ale sale; şi afirmarea prin cunoaştere a celor superioare este negarea celor inferioare; şi iarăşi, negarea prin cunoaştere a celor inferioare este afirmarea celor superioare. Aşa înaintează prin negaţii în sens de depăşire pînă la firea şi treapta cea mai de sus a tuturor pe care o primeşte, după toate treptele şi puterile, negaţiunea cunoscătoare ajunsă nemijlocit în jurul lui Dumnezeu, care nu poate fi afirmată de nici una dintre existenţe, nemaiexistînd vreo graniţă sau margine care să circumscrie această negaţie [273].

272. Fiecare dintre cele trei ceruri reprezintă frontiera de sus a unei trepte a vieţii duhovniceşti, pentru că reprezintă o frontieră a unei ordini a existenţei. Cerul dintîi reprezintă frontiera de sus a treptei făptuirii, prin care se dobîndesc virtuţile şi se înfăptuieşte purificarea de patimi; cerul al doilea reprezintă frontiera de sus a cunoaşterii raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor; cerul al treilea reprezintă frontiera de sus a cunoaşterii de Dumnezeu, rezultată din cele două trepte inferioare. Căci o contemplare unitară va vedea toate raţiunile concentrate în Dumnezeu. Prin aceste «ceruri» se arată că fiecare din cele trei trepte are o limită de sus, pentru că Dumnezeu a pus o măsură fiecărei trepte, întrucît a pus o măsură sau un hotar fiecărei ordini de existenţă. Omul duhovnicesc trebuie propriu-zis să depăşească şi contemplarea lui Dumnezeu ca raţiune unică a tuturor, pentru a se ridica la unirea cu El, dincolo de orice contemplare. Dar deşi distincte, aceste trei ordini şi trepte nu sînt separate. De la una se face trecerea la alta şi aceste etape se înscriu în desăvîrşirea aceluiaşi om duhovnicesc. Totuşi omul nu se confundă cu Dumnezeu, Care e mai presus de ceruri.

273. Sfîntul Maxim vede chiar o trecere, de la treptele omeneşti ale urcuşului duhovnicesc, la treptele îngereşti. Este o interpretare nouă pe care o dă ierarhiei îngereşti şi, implicit, a celei bisericeşti. El combină teologia apofatică cu urcuşul spiritual şi cu interpretarea ierarhiilor ca trepte ale unui asemenea urcuş. Orice urcuş la o nouă treaptă este negarea unor cunoştinţe şi deprinderi virtuoase atinse şi primirea cunoştinţelor şi deprinderilor unei trepte superioare. Dar, ajuns nemijlocit la Dumnezeu, omul duhovnicesc experiază o negare a tuturor cunoştinţelor şi deprinderilor, care nu mai poate trece la primirea unei cunoaşteri şi deprinderi superioare, căci acolo nu mai e vreo ordine superioară de existenţe sau de făpturi, a căror cunoaştere şi deprindere să depăşească circumscriind sau menţinînd în sine cunoştinţele şi deprinderile inferioare. Precum se vede, sfîntul Maxim consideră negarea cunoştinţelor şi deprinderilor inferioare nu ca simplă anulare a lor, ci ca absorbire a lor în negaţiu-

Căci precum cele inteligibile sînt negaţia celor sensibile după fire, la fel în fiinţele şi puterile ce umplu lumea de sus, depăşirile celor dintîi în cunoaşterea lui Dumnezeu sînt negaţii pentru cele de după ele, din pricina inferiorităţii acestora. Fiindcă, precum cele pe care noi nu le putem înţelege sînt inteligibile sfinţilor îngeri de deasupra noastră, la fel cele neînţelese sfinţilor îngeri sînt inteligibile sfinţilor îngeri de deasupra lor. Şi aşa mai departe : raţiunea, urcînd şi înălţîndu-se din putere în putere şi străbătînd toate treptele şi puterile, sfîrşeşte în Negrăitul şi Neinteligibilul şi cu desăvîrşire Necunoştibilul.

Dacă deci, după Dionisie Areopagitul, negaţiunile sînt adevărate în cele dumnezeieşti *(De theologia mystica,* cap. I), iar afirmaţiunile, neadecvate ascunzimii negrăite, pe drept cuvînt dumnezeiescul Apostol, negînd interesul pentru toate cunoştinţele sale [274] şi ridicîndu-se deasupra relaţiei cu existenţele, nu mai era, cu drept cuvînt, cum a spus, nici în trup, nemaiavînd simţirea (percepţia prin simţuri) activă, nici afară de trup, avînd înţelegerea oprită în vremea răpirii întîmplate cu el. Primind în chip negrăit şi necunoscut, printr-o iniţiere supralumească, oarecare cunoştinţe şi cinstindu-le pe acestea cu tăcerea, le-a păzit cu totul necomunicate, neexistînd nici minte în stare să le înţeleagă, nici limbă în stare să le grăiască, nici auz în stare să le primească.

Iar fapta desăvîrşită a virtuţii, din vremea «înaintării» amintite, este, cum zic cei experimentaţi, opera credinţei drepte şi a fricii nemincinoase de Dumnezeu, precum contemplaţia naturală, fără greşeală în vremea «urcuşului», e opera nădejdii sigure şi a înţelegerii neştirbite ; în sfîrşit, îndumnezeirea prin «înălţarea» (prin luarea la cele de sus) e rodul iubirii desăvîrşite şi a minţii cu totul imobilizate, de bunăvoie, în sens de depăşire, faţă de lucruri [275]. Şi iarăşi : lucrul filosofiei făptui-

nile superioare. Nimic nu se pierde din ceea ce s-a dobîndit pe treptele urcuşului spiritual. Dacă e aşa, în negaţia supremă din vecinătatea imediată a lui Dumnezeu sînt implicate toate cunoştinţele şi deprinderile virtuoase inferioare, fără ca această afirmare să rezulte dintr-o depăşire a acestei negaţii prin primirea unei cunoaşteri şi deprinderi care să poată fi iarăşi depăşită în altă negaţie. Acolo nu mai e o sete nesatisfăcută de cunoaştere, ca în origenism, căci ea s-a depăşit în infinitatea apofatică a lui Dumnezeu.

274. Odată ce omul duhovnicesc a devenit capabil să depăşească o anumită treaptă, depăşirea cunoştinţelor din ea i se impune cu necesitate, căci ele nu mai au sens în ele înseşi, sau sensul lor a devenit nesatisfăcător. Ele trebuie depăşite ca cunoştinţe în ele însele şi integrate într-o cunoştinţă superioară.

275. Sfîntul Maxim atribuie rolul principal în fiecare din cele trei trepte ale urcuşului, uneia din cele trei virtuţi teologice. Credinţa însufleţeşte efortul purificării prin deprinderea virtuţilor, nădejdea cunoaşterii lui Dumnezeu susţine contemplarea sau înţelegerea raţiunilor lucrurilor, iar iubirea are rolul principal în stadiul final al unirii cu Dumnezeu sau al îndumnezeirii, fapt care imobilizează interesul faţă de obiecte, avînd izvoarele lor în Dumnezeu.

toare spun că stă în a face mintea pătimaşă curată de orice închipuire ; al contemplaţiei naturale, a o umple de toată cunoştinţa adevărată a lucrurilor, pentru care are nevoie de ştiinţa cauzei pentru care acestea există ; iar al tainicei iniţieri teologice stă în a o face asemenea şi egală cu Dumnezeu, pe cît e cu putinţă, prin har, cu ajutorul deprinderii, ca prin depăşire să nu mai cugete cîtuşi de puţin la nimic din cele de după Dumnezeu [276].

83. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Nici însăşi lumea de jos nu ar fi putut-o cuprinde, a declarat Ioan, înaintemergătorul Cuvîntului, marele glas al Adevărului*» (Din *Cuvîntarea a II-a teol.*, cap. 23, P.G. 36, 53).

E timpul potrivit ca să spun şi eu către acest sfînt şi mare dascăl al adevărului, privind la mărimea înţelepciunii date lui de Dumnezeu, ceea ce David, cel mai însemnat dintre prooroci şi împăraţi, a spus plin de entuziasm către Dumnezeu, uimit de infinitatea măreţiei Lui în toate : «Minunată s-a făcut ştiinţa Ta de către mine, întăritu-s-a, nu voi putea ajunge la dînsa» (Ps. 138, 6). Şi drept a grăit, deoarece nu cuprindea decît cu uimirea puterea nemărginită, neavînd unde să-şi reazime pasul nesigur şi prea-mişcător al sufletului în jurul celor neapropiate. Mi-ajunge şi mie, cum am spus, să dobîndesc sfinţenia din admiraţia înţelegerii înţeleptului dascăl şi să nu iscodesc prea mult, cum şi din ce pricină, împotriva istoriei, dascălul a schimbat între ele numirile ce le-a dat în chip tainic glasul dumnezeiesc sfinţilor, numind aici «înaintemergător» pe Ioan, «fiul tunetului». Dar buna ascultare are şi ea multă plată, şi porunca cere să ascultăm cu tărie de cei mai mari. Pe lîngă aceea, ştiind că între lucrurile bune e şi acela să cunoaştem şi să cercetăm cu zăbavă Scripturile şi să cugetăm la legea dumnezeiască ziua şi noaptea, temîndu-mă de primejdia lenei şi a neascultării, voi spune despre aceasta, după putinţă, ceea ce presupun, încrezîndu-mă în rugăciunile voastre, ale celor ce mi-aţi poruncit.

Socotesc deci că ceea ce spune contrar istoriei acest dascăl de-Dumnezeu-purtător, punînd în locul înaintemergătorului lui Hristos pe fiul tunetului, nu poate fi altfel înţeles decît printr-o tîlcuire duhovnicească. Numai aceasta împacă cele ce par după istorie că se opun

276. Efortul principal al lucrării de purificare din prima treaptă se îndreaptă spre oprirea închipuirilor minţii pătimaşe. Închipuirea măreşte atracţia lucrurilor şi a plăcerilor eventuale de pe urma lor. Efortul celei de a doua trepte, sau contemplarea raţiunilor lucrurilor, este să umple mintea de cunoaşterea cauzei ultime a lucrurilor, care este Dumnezeu. Iar efortul celei de a treia trepte e depăşirea oricărei alte preocupări afară de Dumnezeu. Aceasta e o adevărată rugăciune neîntreruptă. Preocupîndu-se numai de Dumnezeu, mintea se umple de harul dumnezeiesc şi aceasta o face asemenea Lui şi egală Lui, nemaifiind decît El în ea.

întreolaltă, arătînd că adevărul din toate e, în chip netrupesc, simplu după fire, necomplicîndu-se cu cuvintele sau cu corpurile. Drept aceea — precum marele Ioan Botezătorul s-a numit «Înaintemergător» față de Cel cu adevărat așteptat, și «glas», față de Cuvînt, premergînd Acestuia prin înainte-vestire, și «candelă», față de soare, ca lumina artificială, făcută și vremelnică, față de lumina naturală, ființială, neartificială, veșnică și nestinsă, ba socotesc că și ca pocăința ce vestește dreptatea ce există dinainte de ea după fire, dar venită în urma ei după iconomie — așa socotesc că și aici acest dumnezeiesc învățător numind, contrar istoriei, pe marele apostol Ioan «înaintemergător», a voit să dea să se înțeleagă că și Ioan, marele Evanghelist, este în Evanghelia lui, înaintemergător al Cuvîntului mai tainic și mai bine vestit de el, Cuvînt care nu poate fi zugrăvit în litere și redat prin glasul limbii de carne. Căci alcătuirea scrisă a Sfintei Evanghelii e o îndrumare elementară spre cunoștința ce se ivește treptat în cei ce s-au înălțat prin ea și au șters din ei în chip duhovnicesc grosimea cugetului trupesc, sau spre cea care se va ivi pe urmă după sfîrșitul celor ce se mișcă. Fiindcă — precum legea are o îndrumare elementară spre cunoștința apărută odinioară prin ea, a celor ce erau povățuiți prin ea spre Hristos, Cuvîntul în trup, și adunați spre Evanghelia primei Lui veniri, — așa Sfînta Evanghelie este o îndrumare elementară a celor povățuiți spre Cuvîntul în Duh și adunați spre lumea viitoare a celei de a doua veniri a Lui. Căci Același este trup și Duh, făcîndu-Se aceasta sau aceea după măsura cunoștinței fiecăruia. Pentru că fiecare cuvînt e supus silabelor și literelor [277].

Ba îndrăznesc să spun că și fiecare gînd, întrucît se poate întipări în minte, e o îndrumare elementară ce vestește cele mai presus de el [278]. De aceea Evangheliile sînt patru la număr, fiindcă pot fi înțelese

277. Sfîntul Maxim vede atît în Scriptura Vechiului cît și a Noului Testament trei nivele: îndrumarea elementară prin cuvinte, cunoștința conținutului duhovnicesc prin trăire și zarea (orizontul) conținutului viitor. Ele corespund celor trei trepte ale urcușului duhovnicesc. Prin Scriptură se comunică așadar un dar duhovnicesc prezent și făgăduința unui dar viitor. Conținutul viitor ce se zărește în Scriptura Vechiului Testament și-i adună pe cei ce o primesc în așteptarea lui e prima venire a lui Hristos. Conținutul viitor ce se zărește în Scriptura Noului Testament și-i adună pe cei ce cred în El, în vederea Lui, este lumea viitoare a celei de a doua veniri a lui Hristos. Vechiul Testament se deschide spre Hristos și se împlinește în El. Noul Testament se deschide spre eshatologie și se împlinește în ea. Scriptura are în ea un dinamism. Ea e pedagog spre conținutul duhovnicesc superior și spre un alt conținut duhovnicesc viitor. Fiind alcătuită din două părți, din care litera e trupul, iar conținutul, duhul, ea se face fiecăruia trup sau duh, după măsura fiecăruia. Ea ajută pe cititori la ridicarea treptată peste cugetul trupesc, la cunoașterea în Duh a rațiunilor lumii și apoi, spre unirea viitoare cu Dumnezeu.

278. Dar chiar fiecare gînd e o îndrumare elementară, căci nu e menit să țină pe om la el, ci să-i anunțe ordinea superioară și viitoare. Fiecare înțelegere deschide o zare nouă, cheamă la o înțelegere mai înaltă și așa, în infinit.

de cei ce sînt încă sub simţuri şi supuşi corupţiei. Căci patru sînt şi elementele lumii acesteia şi patru iarăşi virtuţile din care se alcătuieşte lumea duhovnicească, pentru ca cuvîntul adevărului să circumscrie lumea inteligibilă aflătoare deocamdată în noi, şi cea sensibilă în care sîntem, şi să le adune laolaltă, unindu-le în chip neamestecat şi iarăşi distingîndu-le între ele, în chip nedespărţit, prin asemănările elementelor ce le alcătuiesc [279]. Fiindcă ceea ce este eterul, cum se spune, adică elementul focos în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării chibzuinţa, ca deprindere ce luminează şi vădeşte raţiunile duhovniceşti din fiecare dintre existenţe, arătînd fără greşeală prin ele cauza în toate şi atrăgînd dorinţa sufletului spre Dumnezeu. Şi ceea ce este în lumea sensibilă aerul, aceea este în lumea cugetării bărbăţia, ca deprindere de a se mişca şi de a susţine şi activa viaţa naturală cea după duh şi de a strămuta mişcarea neîncetată din suflet în jurul lui Dumnezeu. Şi ceea ce ce este apa, în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării cumpătarea, deprinderea care produce rodnicia vieţii în duh şi naşte bucuria izvorîtoare a iubirii de Dumnezeu, ce susţine dorinţa după El. Şi ceea ce este pămîntul în lumea sensibilă, aceea este în lumea cugetării dreptatea, deprinderea care naşte după formă toate raţiunile din existenţe şi distribuie fiecăreia, în mod egal, împărtăşirea vieţii în duh şi constituie fundamentul neclintit al păşirii noastre în bine prin voinţă.

Astfel, Evanghelia după Matei uneşte în chip tainic înţelesul pămîntului şi al dreptăţii, făcîndu-şi cuvîntul mai natural; cea după Marcu, pe al apei şi al cumpătării, începînd de la botezul lui Ioan şi de la predica pocăinţei, prin care se naşte cumpătarea; cea de la Luca, al aerului şi al bunătăţii, ca mai largă şi îndesată cu mai multe istorisiri; cea după Ioan, al eterului şi al chibzuinţei, fiind cea mai înaltă din toate şi înfăţişînd tainic credinţa şi cunoştinţa simplă despre Dumnezeu [280].

279. Dar Evangheliile nu cuprind în litera lor numai cunoştinţa unei ordini superioare, ci unesc în ele şi lumea sensibilă în care ne aflăm noi şi lumea duhovnicească a virtuţilor care se dezvoltă în noi, cu voia noastră, fără să le amestece. De altfel chiar aceste două lumi sînt unite între ele prin asemănările dintre elementele lor. Cuvîntul adevărului comunicat prin Evanghelie cuprinde astfel în el totul: cosmosul sensibil, ordinea duhovnicească din noi şi lumea inteligibilă mai presus de noi. Natura sensibilă nu e despărţită de Evanghelie. Ea e unită neamestecat şi deosebită nedespărţit de ordinea duhovnicească. Virtuţile au în ele unit trupul şi duhul. Trupul e chemat la transfigurare prin duh, nu e destinat suprimării, ca în origenism.

280. Legătura dintre fiecare virtute cardinală, promovată de fiecare Evanghelie, şi unul din cele patru elemente ale naturii pune în relief sensul tainic al importanţei cosmice a Evangheliilor, ca expresie şi normă a întregii realităţi. Dar sfîntul Maxim vede în ordinea Evangheliilor şi o scară a vieţii duhovniceşti. În propoziţiile de mai înainte a văzut în Evanghelia lui Matei pămîntul şi dreptatea ca

Pe lîngă aceasta se mai spune că pătrimea Sfintelor Evanghelii este simbolul credinţei şi al filosofiei făptuitoare, naturale şi teologice. Simbol al credinţei este cea după Matei, ca cea care înfăţişează pe necredincioşii magi închinîndu-se cu daruri; al filisofiei făptuitoare este cea după Marcu, ca cea care îşi începe învăţătura de la pocăinţă, prin care devine orice făptură virtuoasă; al celei naturale, cea după Luca, avînd tîlcuirea cuvîntului mai largă şi istoria învăţăturii adecvată modurilor (virtuţii); al celei teologice, cea după Ioan, ca una ce a început în ea şi sfîrşeşte în ea [281].

83 a. Şi iarăşi, precum lumea sensibilă este, prin fire, îndrumătoare elementară a celor cinci simţuri, căzînd sub ele şi călăuzind spre înţelegerea ei, aşa şi lumea cea cugetată a virtuţilor căzînd sub puterile sufletului le îndrumează pe acestea spre Duh, conducîndu-le spre unitate prin faptul că le face să se mişte numai în jurul Aceluia, şi să se sprijine pe perceperile Lui. Dar chiar simţurile trupului, după raţiunea mai dumnezeiască adecvată lor, spun unii că sînt îndrumătoarele elementare ale puterilor sufletului, adaptîndu-le treptat spre făptuirea (virtuţilor), prin perceperile raţiunilor din lucruri, prin care ca prin nişte litere, cei ce privesc întins spre adevăr citesc pe Dumnezeu-Cuvîntul [282].

---

temeiuri ale vieţii naturale; în cea de la Marcu, apa botezului şi înfrînarea, ca începuturi ale vieţii în Hristos; în cea de la Luca, aerul şi bărbăţia, ca ridicare de la pămînt şi ca stăruinţă în viaţa în Hristos; în cea a lui Ioan, eterul şi înţelepciunea, ca vîrfuri tainice ale vieţii în Hristos. Raţiunile virtuţilor sînt într-o legătură cu raţiunile elementelor. Ambele menţin echilibrul creaţiei.

281. Aci sfîntul Maxim înfăţişează şi mai precis Evangheliile ca simboluri ale treptelor vieţii duhovniceşti. Această viaţă, avînd ca temelie trecerea de la necredinţă la credinţa reprezentată prin Evanghelia lui Matei, se clădeşte prin făptuirea virtuţilor, reprezentată de Evanghelia lui Marcu; continuă prin contemplarea naturală sau a raţiunilor dumnezeieşti sădite în natura întregului univers, reprezentată de Evanghelia lui Luca, şi sfîrşeşte în contemplarea lui Dumnezeu, reprezentată de Evanghelia lui Ioan. E de observat că viaţa duhovnicească nu poate progresa, dacă nu se lărgeşte pe treapta a treia în contemplarea raţiunilor dumnezeieşti ale întregului univers, iar contemplarea aceasta nu poate fi curată şi limpede, dacă omul nu s-a purificat mai întîi de patimi, dobîndind virtuţile. De aceea, în contemplarea curată a raţiunilor el activează şi mai mult virtuţile. Universul material nu este o temniţă a sufletului, ci un potenţial transparent al Duhului.

282. Ideea că tot ce cade sub cunoaşterea imediată este călăuzitor elementar spre un nivel mai înalt o vede sfîntul Maxim ilustrată şi de cosmosul sensibil şi de cel gîndit al virtuţilor. Lumea simţurilor conduce de la percepere, la înţelegerea ei; cea gîndită, a virtuţilor, de la practicarea lor, la concentrarea lor în duh, făcînd pe tot omul duhovnicesc şi condus de intuiţiile duhului. Dar între aceste două lumi, cum şi între ele şi Dumnezeu, sufletul pornit pe calea înduhovnicirii realizează o legătură, sau actualizează legătura lor adevărată. Iar aceasta o face prin însăşi înălţarea lui pe cele trei trepte ale vieţii duhovniceşti. Înălţarea omului în Dumnezeu coincide cu înălţarea şi adunarea lumii sensibile şi inteligibile în el şi, prin el, în Dumnezeu. Înduhovnicindu-se, lumea sensibilă devine omului un transparent al celor inteligibile. Iar simţurile, cînd îşi împlinesc rostul lor propriu, îndrumează puterile sufletului spre făptuirea virtuţilor, întrucît le prilejuiesc perceperea raţiunilor lucrurilor, care sînt la rîndul lor ca nişte litere prin care sufletul citeşte, pe a treia treaptă, pe Dumnezeu Cuvîntul, Raţiunea tuturor raţiunilor.

De aceea unii au şi numit simţurile icoane ale puterilor sufleteşti. Căci fiecare simţire cu organul ei, adică cu simţul, e rezervată, după fire, în mod principal, potrivit unei raţiuni mai tainice, unei puteri a sufletului. Aşa, spun că simţirea văzului slujeşte puterii înţelegătoare, adică minţii; cea a auzului, puterii cuvîntătoare (raţionale); cea a mirosului, puterii irascibile; cea a gustului, puterii poftitoare; cea a pipăitului, puterii vitale. Şi simplu, ca să spun mai clar, vederea sau ochiul e icoana minţii, auzul sau urechea, a cuvîntului (raţiunii); mirosul sau nasul e icoana iuţimii; gustul, a poftei; pipăitul, a vieţii. Sufletul e purtat şi condus de acestea, prin puterile sale, după legea lui Dumnezeu, Care toate le-a făcut înţelept, în chip variat, îndreptate spre cele sensibile; şi dacă se foloseşte bine de simţuri prin puterile sale, culegînd raţiunile de tot felul ale lucrurilor, şi mută în sine tot ce se vede, în care Se ascunde Dumnezeu, pe Care Îl propovăduieşte în tăcere, creează şi el prin liberă alegere în cugetare o lume prea frumoasă şi duhovnicească. În scopul acesta uneşte între ele cele patru virtuţi generale, ca pe nişte elemente spre închegarea lumii ce se alcătuieşte din ele în chip inteligibil prin Duh. Iar fiecare virtute se naşte prin împletirea unei puteri a sufletului cu simţurile. Astfel, prudenţa (chibzuinţa), din lucrarea cunoscătoare şi pricepută a puterii înţelegătoare şi raţionale, este în împletire cu simţirea văzului şi a auzului, aplicată la cele sensibile proprii acestora; bărbăţia, din împletirea iuţimii cu mirosul sau cu nasul, în care sălăşluieşte, cum spun unii, duhul irascibil şi aplicarea lucrării ce rezultă din această îmbinare în mod egal (fără aprinderi şi potoliri) la domeniul sensibil corespunzător; cumpătarea, din întrebuinţarea moderată a puterii poftitoare unite cu simţirea gustului, în aplicarea la domeniul sensibil propriu; dreptatea, din distribuirea ordonată şi armonioasă a puterii vitale în acţiune, prin simţul pipăitului în toate şi în jurul tuturor celor sensibile [283].

283. Sfîntul Maxim trece la ilustrarea amănunţită a unităţii sufletului şi a trupului şi a omului întreg cu universul, unitate manifestată în lucrarea şi în drumul de înălţare a omului spre Dumnezeu. El vede o legătură interioară între lucrarea fiecărui simţ şi o putere a sufletului. Prin lucrarea fiecărui simţ se manifestă o putere a sufletului, şi lucrarea fiecărui simţ serveşte acea putere a sufletului. Prin aceste lucrări ale simţurilor puterile sufletului culeg raţiunile lucrurilor sensibile, iar prin aceste raţiuni sufletul cunoaşte pe Dumnezeu. Astfel, sufletul alcătuieşte în sine o lume gîndită. Dar această lume e şi o lume a virtuţilor, căci din împletirea unei anumite puteri a sufletului cu lucrarea unui simţ, se naşte în el nu numai un aspect al cunoaşterii, ci şi o virtute. Aceasta în cazul cînd sufletul străbate de fapt prin simţuri la raţiunile lucrurilor şi, prin acestea, la Dumnezeu. Virtuţile sînt astfel un produs al activării depline a puterilor sufletului. Ele sînt expresia unei astfel de activări, deci sînt şi expresia unei cunoaşteri adevărate a realităţii.

Toate părţile creaţiunii sînt legate într-o ierarhie simbolică, în care cele mai de jos oglindesc pe cele mai de sus; iar acestea pătrund în cele mai de jos şi le transfigurează. Această ierarhie este şi în om. Şi prin ea omul unifică toate în sine în mod desăvîrşit cînd el se înalţă în Dumnezeu.

Iar din aceste patru virtuți generale învață să realizeze prin sinteză două și mai generale: înțelepciunea și blîndețea; înțelepciunea, ca margine ultimă a celor ce pot fi cunoscute, iar blîndețea, a celor ce trebuie făcute. De pildă, din chibzuială și dreptate realizează înțelepciunea, care e cauza susținătoare a cunoștinței; sau din chibzuială și știința dreptății; de aceea ea e, precum am spus, capătul celor ce pot fi cunoscute. Iar din bărbăție și înfrînare, blîndețea, care nu e altceva decît desăvîrșita nemișcare a iuțimii și poftei spre cele contrare firii. Pe aceasta unii au numit-o nepătimire și de aceea ea e ținta finală a făptuirii.

Iar acestea le concentrează iarăși în virtutea cea mai generală din toate, adică în iubire, care comunică din sine cele ce sînt din sine, le oferă pe cele ce sînt prin sine și le unifică pe cele ce au început, s-au mișcat și sfîrșesc în ea, și e în toate îndumnezeitoare prin excelență [284].

Deci mișcîndu-se sufletul astfel cu înțelepciune și lucrînd conform rațiunii dumnezeiești desăvîrșite, prin care este și s-a făcut, cele sensibile le percepe cu folos prin simțuri, însușindu-și duhovnicește rațiunile din ele, iar cele sensibile înseși, raționate (λογισθείσας) de mai înainte prin abundența rațiunii, le folosește ca pe niște vehicole raționale ale puterilor sale; puterile, la rîndul lor, le împreună cu virtuțile, și pe sine însuși, prin virtuți, cu rațiunile mai dumnezeiești din ele. Iar rațiunile mai dumnezeiești ale virtuților se unesc cu înțelesul duhovnicesc ascuns, nevăzut în ele. Și înțelesul duhovnicesc al rațiunilor mai dumnezeiești din virtuți, înlăturînd toată afecțiunea (relația) naturală și voită ce o are sufletul față de cele prezente, îl predă întreg și simplu lui Dumnezeu întreg; iar Dumnezeu, îmbrățișîndu-l cu totul împreună cu trupul concrescut, îl face asemenea Lui, într-un fel cuvenit aceluia, așa încît prin întreg sufletul să Se poată arăta necircumscris

284. Sufletul înaintează întîi prin diferențierea activităților sale, adunînd percepții și rațiuni din toate lucrurile și dobîndind virtuți variate în atitudini potrivit cu tot felul de situații. Pe urmă continuă să înainteze prin sinteze, cunoscînd prin rațiunile multiple unica lor cauză și unind virtuțile pînă ajunge la una singură, la iubire. Înțelepciunea e sinteza între cunoștința prudenței și știința dreptății, adică a comportării față de orice lucru în modul potrivit lui, după ce a distins printr-o știință exactă ceea ce îl caracterizează. Blîndețea e sinteza între bărbăția prin care omul se stăpînește, rămînînd cu o simțire egală în toate împrejurările, și înfrînare. *Numai împreună acestea țin într-o nemișcare iuțimea și pofta, fapt care e propriu* blîndeții. Dar aceasta este una cu nepătimirea, ținta finală a făptuirii. Din înțelepciune, ca ținta cunoașterii, și blîndețe, ca țintă a bunei făptuiri sau a purificării de patimi, se constituie iubirea. Avînd în ea înțelepciunea sau deplina cunoaștere a tuturor, iubirea e absorbită în frumusețea de taină a tuturor; și avînd în sine blîndețea sau nepătimirea, pe toate le înțelege și niciodată nu caută ale sale. Cel ce iubește asemenea lui Dumnezeu, într-un extaz sau într-o ieșire continuă, comunicînd cele ce sînt din sine, le oferă pe cele ce sînt prin sine și le unifică pe cele ce au început, s-au mișcat și sfîrșesc în sine. Prin aceasta iubirea este puterea îndumnezeitoare prin excelență.

întreg Cel ce după fire nu apare din Sine nicidecum, nici unei făpturi, în nici un fel [285].

83 b. Aceasta este, poate, ceea ce a gîndit acest fericit şi mare dascăl cînd a spus, în cuvîntul de înmormîntare, despre fratele său Cezarie : «Iar puţin mai pe urmă, adică la înviere, primind şi trupul înrudit (grăieşte adică despre suflet), cu care a filosofat cele de acolo, de la pămîntul care l-a şi dat şi căruia i-a fost şi încredinţat, într-un mod pe care-l ştie numai Dumnezeu, Cel ce le-a legat şi dezlegat pe acestea, moşteneşte împreună cu acesta slava de acolo şi, precum a participat la mizeriile lui din pricina conaturalităţii, aşa îl face părtaş la desfătările Sale, absorbindu-l întreg în Sine şi făcîndu-Se împreună cu el una şi duh şi minte şi Dumnezeu, ceea ce e muritor şi caduc fiind înghiţit de viaţă» *(Cuv. la înmormîntarea lui Cezarie,* cap. 21). Căci precum din pricina păcatului trupul a fost înghiţit de către stricăciune, iar sufletul, cunoscut prin lucrări, înghiţit de către trup, şi cunoştinţa de Dumnezeu, înghiţită de către suflet, în desăvîrşita lui neştiinţă, încît nu se mai ştia nici măcar de există Dumnezeu, tot aşa în vremea învierii, printr-o răsturnare frumoasă ce va avea loc în Duhul Sfînt pentru harul lui Dumnezeu cel întrupat, trupul se va înghiţi de suflet în Duh, iar sufletul, de Dumnezeu, Care e viaţa adevărată, încît să-L aibă întreg numai pe El întreg arătîndu-Se prin toate [286]. Şi pe scurt, invers ca în lucrurile

285. Se descrie unificarea treptată a sufletului la diferite nivele cu raţiunile lucrurilor, cu virtuţile, cu Dumnezeu. Raţiunea raţionalizează simţurile şi le foloseşte ca vehicole ale puterilor sufleteşti. Puterile sufleteşti se unifică cu virtuţile şi, prin virtuţi, cu raţiunile mai dumnezeieşti din virtuţi. Căci raţiunile din virtuţi sînt mai dumnezeieşti ca cele ale lucrurilor. Iar prin aceste raţiuni mai dumnezeieşti se unifică cu înţelesul duhovnicesc unic ascuns în ele. Acest înţeles duhovnicesc al raţiunilor mai dumnezeieşti ale virtuţilor înlătură toată afecţiunea naturală a sufletului faţă de cele prezente, predîndu-l întreg lui Dumnezeu. Deci urcuşul înscrie, în treptele lui, după raţiunile lucrurilor, şi raţiunile virtuţilor. De altfel, de abia devenite raţiuni duhovniceşti ale virtuţilor, raţiunile dumnezeieşti ale lucrurilor pot fi sesizate. Căci înainte de aceea, sufletul fiind ataşat prea mult de suprafaţa sensibilă a lucrurilor prin poftă şi iuţime, nu poate vedea clar raţiunile dumnezeieşti ale lor. Iar raţiunea unică a raţiunilor e văzută clar numai cînd e văzută ca raţiune unică a virtuţilor sau ca raţiune a iubirii. Aceasta e propriu-zis Raţiunea divină. Atunci sufletul e predat întreg lui Dumnezeu. Sufletul nu e văzut ca o stare căzută a spiritului, în sens origenist. Cunoaşterea lui Dumnezeu nu e cunoaştere teoretică, ci o unire cu Dumnezeu prin iubire. Acest suflet umplut întreg de iubire e umplut întreg de Dumnezeu cel infinit, Care pe de altă parte nu poate fi văzut în nici o făptură, în Sine, ci numai prin suflet, fără să fie circumscris de suflet. Acesta e apofatismul divin. Căci e văzut prin suflet ca Cel ce depăşeşte sufletul, ca Cel transcendent lui.

286. Se afirmă atît învierea trupului, cît şi copleşirea lui de către sufletul înduhovnicit şi de către Dumnezeu, Care copleşeşte sufletul înduhovnicit. Precum a filosofat, adică s-a înţelepţit prin practicarea virtuţilor împreună cu trupul, aşa se va împărtăşi de slava lui Dumnezeu împreună cu el. Copleşind trupul, sufletul se face una cu el, făcîndu-se împreună duh, minte şi dumnezeu, fără ca trupul să se piardă în esenţa lui. Căci precum sufletul devenit dumnezeu nu încetează să existe ca esenţă deosebită, deşi are o singură viaţă cu Dumnezeu, lucrările lui Dumnezeu

prezente, în legătura cu care sîntem şi petrecem acum, toate ale noastre le va arăta în viitor harul dumnezeiesc al învierii, ca precum aici le-a înghiţit moartea, întărită din pricina păcatului, aşa va fi înghiţită acolo ea, cu dreptate, fiind slăbită din pricina harului [287].

Astfel dacă sufletul se va folosi bine de puterile sale şi potrivit cu scopul lui Dumnezeu, străbătînd înţelepţeşte lumea sensibilă prin raţiunile duhovniceşti din ea, va veni la Dumnezeu cu înţelegere ; dar dacă se va folosi rău, privind lumea prezentă contrar raţiunii cuvenite, nu e greu de înţeles cum, căzînd în patimi de necinste, va fi aruncat în viitor, după cuviinţă, din slava dumnezeiască, luînd ca osîndă înfricoşată pentru veacuri nesfîrşita înstrăinare de Dumnezeu. Iar primind-o pe aceasta nu va putea zice că nu e dreaptă, avînd ca pîrîşă dispoziţia sa care a dat suport inexistenţei [288] şi pe care niciodată nu o va putea ignora. Dar să întoarcem cuvîntul la tema ce ne-am propus-o.

Evanghelistul a spus : «Sînt încă şi multe altele pe care le-a făcut Iisus, care dacă s-ar fi scris cîte una, nici în lumea aceasta (mi se pare că) n-ar încăpea cărţile ce s-ar fi scris» (In., 21, 25). Prin aceasta ne-a descoperit că cele scrise de el sînt o netezire a drumului spre Cuvîntul mai desăvîrşit şi încă neîncăput. În acest înţeles numind cineva pe

---

copleşind pe ale sale, aşa trupul devenit una cu sufletul în duh nu încetează să fie o esenţă proprie, ci funcţiile duhului şi ale minţii copleşesc lucrările simţurilor săvîrşite prin trup. Trupul nu e deci lepădat definitiv, ca o închisoare de care sufletul se eliberează, ci e copleşit de sufletul îndumnezeit, îndumnezeindu-se şi el.

287. Înghiţirea trupului de către sufletul copleşit de Duhul lui Dumnezeu, de Duhul cel nemuritor, se arată cu deosebire în înghiţirea morţii de către viaţă, în dispariţia stricăciunii din trup. Aşa cum pe pămînt moartea a înghiţit trupul din pricina păcatului, sau a ieşirii lui de sub puterea Duhului de-viaţă-dătător al lui Dumnezeu, aşa atunci va fi înghiţită moartea de către viaţa Duhului Sfînt. Aceasta, pentru că moartea a fost slăbită încă de pe pămînt în cei ce au crezut lui Hristos şi au revenit, prin părăsirea păcatului, sub puterea Duhului lui Hristos cel înviat, a Duhului de-viaţă-făcător. Copleşirea trupului de către sufletul umplut de har are loc din pricina învierii lui Hristos, din pricina trupului omenesc îndumnezeit de Dumnezeu-Cuvîntul şi de Duhul Lui. Harul învierii ce va ridica trupul nostru din moarte şi-l va copleşi pentru veci e puterea ce se răspîndeşte din trupul înviat al lui Hristos, e forţa acestui trup înviat, iradiind în noi cu puterea ei de-viaţă-făcătoare.

Sfîntul Maxim introduce în descrierea destinaţiei noastre eterne tema învierii lui Hristos. El se desparte aci de orice spiritualitate necreştină. Învierea lui Hristos implică valoarea eternă a trupului în ochii lui Dumnezeu. Valoarea trupului şi perspectiva îndumnezeirii lui a fost pusă în lumină întîi de întruparea Cuvîntului şi apoi, în mod deplin, de învierea Cuvîntului întrupat. Raţionalitatea trupului îşi are şi ea ultima origine în Cuvîntul lui Dumnezeu.

288. Inexistenţa nu are substanţă decît în ceva ce există, adică în făptura lui Dumnezeu. În afară de ea nu e posibilă şi nu produce nici un rău. Dar în făptură, capătă un loc prin voinţa acesteia. Făptura nu mai poate ieşi total din existenţă. Dar poate scăpăta într-un minus de existenţă dînd subzistenţă inexistenţei în sine, dar în mod limitat, producînd un amestec al existenţei date de Dumnezeu şi al inexistenţei, căreia i-a deschis calea în existenţa sa, prin voinţă. Ruperea de Dumnezeu e ruperea de viaţă. Dar ceea ce a fost odată creat de Dumnezeu nu mai iese total din existenţă, pentru că Dumnezeu nu Se contrazice şi nu revine asupra hotărîrii Sale de a fi creat ceva. Cel ce a fost creat continuă să existe incomplet ca să se vadă că numai în comuniune cu Dumnezeu are viaţă deplină.

evanghelistul Ioan «înaintemergător», ca pe unul care a pregătit, prin Evanghelia pe care a alcătuit-o, înţelegerea spre primirea Cuvîntului mai desăvîrşit, nu va greşi faţă de adevăr.

83 c. Tot aici dascălul pe cel ce a adunat cele duhovniceşti îl numeşte şi «marele glas al adevărului». Iar tunetul este un glas care izbeşte numai pe cei ce aud, neclarificînd nimic, asemenea cuvîntului elementar. Căci tot cuvîntul de la Dumnezeu, scris pe seama oamenilor în veacul acesta, este un înaintemergător al Cuvîntului desăvîrşit, Care Se vesteşte prin El însuşi, în chip nescris, minţii aflătoare în Duh, Cuvînt care Se va arăta mai pe urmă. Căci era în El adevărul pe care-l vesteşte, dar nu arată adevărul însuşi neacoperit şi gol [289].

Astfel, lămurit în chip binecredincios sensul întregii Scripturi dumnezeieşti, socotesc că el nu va mai apărea avînd ceva dificil şi incoerent din pricina părutelor contradicţii istorice. Căci fiecare din sfinţii de la început era, după înţelesul adevărat, înaintemergător al tainei vestite şi preînchipuite de el, propovăduind prin cele ce pătimea şi le făcea şi le spunea pe însuşi arhetipul. De aceea pot fi şi înlocuiţi ei fără greşeală, toţi putînd ţine locul tuturor, şi fiecare, locul fiecăruia ; şi Scriptura îi numeşte de obicei pe ei cărţi, în locul cărţilor scrise de ei, şi cărţile, în locul lor. Aceasta o arată clar Domnul făcînd şi numind Ilie pe Ioan Botezătorul, fie pentru egala deprindere a virtuţii, cum zic dascălii, şi pentru egala curăţie a minţii în toate şi pentru tăria susţinută a vieţuirii, fie pentru identitatea puterii în har a amîndurora, fie pentru alt motiv ascuns, pe care numai Dumnezeu, Care-l numeşte aşa, îl ştie, şi cei înţeleptiţi de El în asemenea taine. Tot aceasta o arată numind Legea «Moise», şi cărţile profetice, «prooroci», cînd pune pe patriarhul Avraam să spună către bogatul chinuit în gheenă : «Au pe Moise şi pe prooroci, să asculte de ei» (Lc., 16, 29). Aici pune în locul dumnezeieştilor cărţi scrise de nişte autori pe autorii înşişi, adică pe Moise şi pe prooroci.

Şi nu e nici o mirare. Căci dacă Unu este Cel propovăduit prin ei, toţi pot fi cugetaţi ca Acel Unu pe care-L propovăduiesc ; şi fiecare poate fi luat în chip binecredincios în locul tuturor, şi toţi, în locul oricăruia, cei care au slujit tainei în Vechiul Testament şi cei cărora s-a încredinţat predica harului Evangheliei. Deci precum poate fi considerat Ioan Botezătorul cu evlavie ca reprezentînd întregul har al Vechiului Testament şi slujirea adusă de acela, aşa poate fi considerat cu dreptate Ioan ca reprezentînd Testamentul Nou şi slujirea lui, care e îna-

289. Tot cuvîntul e un mijloc care prilejuieşte o anumită venire a puterii Cuvîntului celui desăvîrşit în minte şi, deci, şi în fiinţa celui ce-l primeşte. În acelaşi timp, e un îndreptar spre eshatologie, care profeţeşte arătarea eshatologică descoperită a adevărului cuprins în Cuvîntul.

intemergătorul ascunzimii tainice a bunurilor negrăite din veacul viitor, Ioan, cu adevărat marele evanghelist, în calitatea lui de glas al Cuvîntului mai desăvîrşit, ce are să fie vestit clar în viitor, şi de icoană a adevărului ce se va arăta [290]. Căci în umbre şi în icoane s-a săvîrşit şi ni s-a dăruit în chip înţelept întreaga taină a mîntuirii noastre. «Pentru că legea avea, cum zice dumnezeiascul Apostol, umbra bunătăţilor viitoare, nu însăşi icoana lucrurilor» (Evr., 10, 1). Căci prin ea îi călăuzea Cuvîntul pe cei de sub lege, potrivit cu ei înşişi, printr-o oarecare desemnare întunecoasă a adevărurilor, spre primirea Evangheliei. Iar Evanghelia e icoana adevărurilor, arătîndu-i de aici în chip clar pe toţi cei ce au dobîndit asemănarea bunătăţilor viitoare. Căci Cuvîntul îi pregăteşte, prin nădejde, ca, primind Arhetipul bunătăţilor, să se însufleţească şi să se facă icoane vii ale lui Hristos, ba mai mult, aceiaşi cu El, după har sau asemănare [291].

83 d. Dar poate şi Însuşi Domnul, dacă nu pare unora cuvîntul greu de purtat, e numit aci de purtătorul-de-Dumnezeu-învăţător, «înaintemergător» al Său Însuşi, ca Cel ce Se descoperă pe Sine, proporţional

290. Pe lîngă interpretarea *anagogică*, care găseşte sensuri mai înalte în unele fapte şi cuvinte din Scriptură, sfîntul Maxim practică interpretarea *tipologică*, potrivit căreia persoanele istorice ale Scripturii sînt tipuri, şi faptele sau modurile lor de vieţuire sînt de asemenea tipuri pentru persoane şi moduri de vieţuire din orice timp. Aceasta face Scriptura valabilă în orice timp, sau contemporană cu toate generaţiile şi cu toţi oamenii. Oricînd există Marii Magdalene, Iude, Zahei, tîlhari ce se pocăiesc sau nu se pocăiesc. Toţi Părinţii au practicat această exegeză a Scripturii şi orice preot care predică o practică. Ea este inevitabilă. Această exegeză face posibilă şi înlocuirea unei persoane din Scriptură cu alta, fără ca să suprime existenţa istorică şi durata în veci a vreuneia, pentru că înlocuirea nu se referă la toate însuşirile unei persoane, ci numai a uneia sau a unora. Ioan Evanghelistul poate fi socotit din anumite puncte de vedere Ioan Botezătorul, avîndu-l pe acesta ca tip al misiunii lui. Sau Ioan Botezătorul poate fi socotit Ilie, avîndu-l pe acesta, din unele puncte de vedere, ca tip. Neţinînd seama de această înrudire spirituală între persoane şi misiunile lor, de caracterul de tipuri ale persoanelor biblice, aderenţii teosofiei şi antroposofiei au văzut, în înlocuirea de către Mîntuitorul a unei persoane cu altele, o confirmare a teoriei lor despre reîncarnare. Dar Scriptura afirmă durata eternă a fiecărei persoane, deci distincţia şi valoarea ei veşnică, cu toate înrudirile ce pot exista între unele şi altele. Cînd Mîntuitorul zice că Ioan este Ilie care va veni (Mt. 11, 14), înţelegem că Ioan este ca Ilie şi înainte de sfîrşit va veni unul *ca* Ilie. Teoria reîncarnărilor e, ca şi teoria panteizantă, unită cu desfiinţarea persoanei. Căci o persoană reîncarnată, care nu are conştiinţa identităţii sale cu formele anterioare ale existenţei sale, face fără rost identitatea inconştientă a sa cu acelea. Desigur că sfîntul Maxim a vizat în explicarea sa origenismul, înaintemergător al teoriilor moderne ale reîncarnării.

291. Sfîntul Maxim face o deosebire între umbra, icoana (sau chipul) şi arhetipul bunătăţilor viitoare. Cu această ocazie precizează teologia sa hristologică. Dar drumul de desăvîrşire al omului e un drum de la Hristos cel coborît la nivelul nostru de acum, la Hristosul eshatologic ce Se va arăta întru slavă. Legea avea umbra acelor bunătăţi, Evanghelia îi pregăteşte pe cei ce cred, ca icoane ale acelor bunătăţi sau ale lui Hristos şi prezintă pe Hristos ca pe arhetipul lor. Dar între ele nu e o despărţire, căci cei ce cred în El devin icoanele Lui prin faptul că Îl au de pe acum în ei în oarecare mod pe El, arhetipul, şi în El, toate bunătăţile viitoare nedeplin arătate şi actualizate în viaţa de aici.

cu cei ce-L primesc, prin Vechiul şi Noul Testament, mergînd Însuşi înaintea Sa prin ghicituri, cuvinte şi tipuri şi, prin acestea, călăuzind spre adevărul din afară de acestea. Aceasta o mărturiseşte Însuşi Domnul prin cuvintele Sale, prin care a spus : «Încă multe am a vă spune, dar nu le puteţi purta acum» (In., 16, 12). Prin aceasta a indicat învăţătura mai înaltă decît cea anterioară, dar inferioară faţă de cea de după ea, care li se va da despre El prin Duhul dumnezeiesc. De aceea cu dreptate a adăugat : «Dar cînd va veni Acela, Duhul adevărului, vă va călăuzi pe voi întru tot adevărul» (In., 16, 13). Iar în altă parte zice : «Iată Eu cu voi sînt în toate zilele pînă la sfîrşitul veacului» (Mt., 28, 26). Aceasta nu pentru că după aceea nu va mai fi deloc cu ei, ci pentru că va fi mai mult decît Cel mai de jos pe care L-am cunoscut, avînd să Se facă cunoscut după puterea lor. Căci fiind pururea la fel pentru Sine şi neprimind nici o prefacere prin schimbare, nici vreo creştere sau micşorare, li Se va face tuturor toate, pentru covîrşirea bunătăţii : smerit, celor smeriţi, înalt, celor înalţi şi Dumnezeu prin fire, celor îndumnezeiţi pentru El. Astfel, toate chipurile şi tainele proniei referitoare la om din veacul de faţă, fie ele cît de mari, sînt o anticipare şi o preînchipuire a celor viitoare [292]. Deci şi cuvîntul Domnului, pe care îl putem cuprinde acum, comparat cu cel mai tainic ce li se va da ucenicilor (sau prima Lui venire, comparată cu cea de-a doua), ne apare ca un înainte-mergător al Său. Căci el arată de fapt în sine, dar în chip întunecos, după puterea primitorilor, dar nu descoperă acum toate tainele ce le are în chip tăcut ascunse în sine, pentru faptul că sînt cu totul neînţelese făpturii. Căci tot ce cade, cum s-a zis, sub litere şi cuvinte, chiar dacă e inteligibil prin sine şi chiar dacă e duhovnicesc, faţă de ceea ce nu cade deloc sub litere şi rostire, are rolul de glas faţă de cuvîntul pur ; şi de aceea toate cele grăite de Hristos Dumnezeu ucenicilor, faţă de sensul sau înţelesul negrăit, au fost declarate Ioan sau glas al adevărului de acest dumnezeiesc dascăl. El a indicat astfel frumos şi înţelept harul înainte-mergător prin numele celui ce a fost capabil să-l cuprindă şi să-l comunice [293].

292. Nu numai autorii Vechiului Testament şi propovăduitorii Noului Testament sînt înainte-mergătorii Domnului care Se va arăta în toată slava Lui în veacul viitor, ci şi Însuşi Hristos cel din Evanghelie, cunoscut de noi acum, este înainte-mergătorul Său însuşi, sau al arătării Sale întru slava desăvîrşită, înainte-mergător şi călăuzitor spre Sine. În aceasta constă chemarea Sa de prooroc. Toate chipurile şi tainele prin care S-a arătat în cele două Testamente şi prin care lucrează acum, oricît de mari ar fi ele, sînt numai o anticipare şi o preînchipuire a arătării Sale viitoare. Căci Domnul Se coboară şi Se înalţă de fiecare dată la nivelul celor pe care-i călăuzeşte spre arătarea Sa întru slavă. Numai treptat şi după o pregătire treptată poate fi înţeles şi primit de cei ce primesc să intre pe acest drum.

293. Distincţia pe care o face sfîntul Maxim între «glas» şi «adevăr», considerînd glasul ca înainte-mergător al adevărului, ne îndreptăţeşte să constatăm că «raţiunile» implică în concepţia lui şi sensul de cuvinte comunicate de glasul care totdeauna e al unei persoane. Chiar cînd conţinutul «raţiunilor» sau al cuvintelor spuse nu e deplin clar, sesizăm realitatea persoanei care le comunică. Astfel în re-

84. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Iar cuvîntul despre Dumnezeu cu cît e mai desăvîrşit, cu atît e mai greu de pătruns şi are mai multe sensuri şi explicările sînt mai dificile*» (Aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 21, P.G. 34, 53).

Dacă făpturile sînt multe, ele sînt desigur şi deosebite. Căci nu e cu putinţă ca cele multe să nu fie şi deosebite. Şi dacă sînt deosebite cele multe, trebuie cugetat că sînt deosebite şi raţiunile prin care există după fiinţă. Mai ales prin aceasta şi pentru aceasta se deosebesc cele deosebite. Căci nu s-ar deosebi întreolaltă cele deosebite, dacă n-ar fi deosebite raţiunile prin care s-au făcut [294].

Deci precum simţurile, sesizînd în chip natural cele sensibile, dovedesc cu necesitate, prin sesizare, mulţimea şi deosebirea percepţiilor obiectelor ce cad sub ele, aşa şi mintea, sesizînd în chip natural toate raţiunile din lucruri, în a căror mulţime nesfîrşită priveşte, dovedeşte mulţimea şi infinitatea lucrărilor (energiilor) lui Dumnezeu, sau, ca să spun adevărul, deosebirile lucrărilor dumnezeieşti pe care le sesizează [295]. Dar îi va fi, pe drept cuvînt, slabă puterea şi nesigură metoda cunoaşterii clare a adevărului cu adevărat existent, de nu va putea înţelege cum în fiecare raţiune a celor ce există deosebit şi în toate raţiunile după care există toate, Se află Dumnezeu, Cel ce nu e, cu adevărat, nimic din cele

---

velaţia înainte-mergătoare a Vechiului şi Noului Testament, deşi nu avem decît în mod neclar înţelesul bunătăţilor viitoare, sau pe Hristos ce Se va arăta deplin la a doua venire, sesizăm în mod clar glasul sau actul Lui personal de comunicare, unit cu cel ce comunică ca glas al Lui.

294. Deosebirea între persoane, deci valoarea eternă a fiecăreia, îşi are temeiul într-o raţiune distinctă a ei în Dumnezeu Cuvîntul.

295. Aci sfîntul Maxim introduce noţiunea energiilor sau a lucrărilor dumnezeieşti, după ce pînă aci a lucrat cu noţiunea raţiunilor. Dar între energie şi raţiune nu e o deosebire, precum arată în propoziţiile următoare. Energiile nu sînt decît raţiunile în acţiunea creatoare şi susţinătoare a făpturilor. Aşa se creează persoanele şi lucrurile prin raţiunile divine, fără ca raţiunile divine însele să constituie un component al lor. În acest sens vorbeşte sfîntul Maxim de multiplicarea Raţiunii celei una, în multe raţiuni. Căci în fiecare raţiune a unui lucru sau a unei persoane e prezentă întreaga Raţiune divină, fără ca ea să facă parte constitutivă din persoana sau lucrul respectiv.

În general nu există nici un sens lipsit de energie şi nici viceversa. De aceea sfîntul Maxim atribuie alternativ minţii sesizarea energiilor dumnezeieşti sau a raţiunilor dumnezeieşti ale lucrurilor; mai bine-zis, raţiunile le sesizăm cu mintea, iar caracterul lor energetic, cu toată fiinţa noastră. Mintea e organul de cunoaştere al celor inteligibile. Dar orice cunoaştere produce un efect asupra fiinţei cunoscătorului. Se poate spune că energiile dumnezeieşti, fiind creatoare şi susţinătoare ale persoanelor şi lucrurilor, sînt chipurile în care se fac eficiente şi sesizabile raţiunile lor. Ele sînt raţiunile devenite perceptibile minţii în planul concret al lucrurilor, deşi e necesară în acelaşi timp o anumită depăşire a lucrurilor pentru a fi sesizate. Energiile fac cunoscute prin deosebirea lor deosebirile raţiunilor, precum percepţiile lucrurilor adunate în simţuri fac prin ele cunoscute nu numai deosebirile lucrurilor, ci şi pe ale energiilor dumnezeieşti pe care ele le trăiesc.

ce există și e în sens propriu toate și peste toate [296]. Dacă deci fiecare lucrare dumnezeiască, după rațiunea ei adevărată, indică prin ea în fiecare lucru, după rațiunea prin care există în mod propriu acel lucru, pe Dumnezeu în chip neîmpărțit întreg, cine ar putea înțelege și spune exact cum e Dumnezeu întreg în toate în chip comun și în fiecare dintre cele ce există în parte, în chip neîmpărțit și nedivizat, fără să Se multiplice în chip variat cu deosebirile nesfîrșite ale lucrurilor în care este ca Cel cu adevărat existent, și fără să Se contragă cu existența particulară a unuia, precum și fără să contragă într-o întregime unică toate lucrurile deosebite, ci e totul în toate, cu adevărat, Cel ce niciodată nu iese din simplitatea proprie neîmpărțită ? [297]

Bine a spus deci dascălul că, pe de o parte, sensurile cuvîntului despre dumnezeire sînt multe, dar din ele învățăm numai că este Dumnezeu, pe de alta, că înțelegerile lor sînt dificile și din ele învățăm ce nu este Dumnezeu. Aceasta pentru a potoli curiozitatea nefolositoare și păgubitoare a celor ce socotesc că Dumnezeu poate fi cuprins în plăsmuirile goale ale cugetării lor, care nu poate cuprinde cu adevărat nici măcar ultimul dintre lucruri, după rațiunea după care este și există.

85. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*De aceea unitatea, mișcîndu-se de la origine spre doime pînă la treime, s-a oprit*». (Din *Cuv. teol. III despre Fiul*, cap. 2, P.G. 36, 76).

Tot ce se mișcă după fire se mișcă desigur dintr-o cauză. Și tot ce se mișcă dintr-o cauză, dintr-o cauză și există. Iar tot ce există și se mișcă dintr-o cauză a avut desigur, ca origine a existenței, cauza din care este și pentru care a fost adus la existență, iar ca țintă (τέλος) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ce este și se mișcă pentru o cauză este desigur și creat. Iar dacă ținta celui ce se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desi-

296. Nu se cunoaște adevărul deplin dacă nu se recunoaște că la baza rațiunilor și energiilor creatoare și susținătoare ale lucrurilor e un subiect suprem, care e mai presus de lucruri și nu e una nici cu rațiunile și energiile de la baza lor, care iradiază din el, dar este întreg în fiecare din acestea. Ele ne dezvăluie pe Dumnezeu în mod catafatic (drept cauză sau Subiect cauzator) și apofatic, necunoscut în ființa Lui.

297. Dar deosebirea rațiunilor și energiilor sau lucrărilor dumnezeiești nu împarte pe Dumnezeu cel ce Se face cunoscut și lucrează prin ele ca unul și același subiect. El este și lucrează întreg în fiecare și în toate ; nu Se multiplică cu cele multe, dar nici nu Se contrage pe măsura fiecăruia. Nu Se reduce în Sine la singura lucrare și rațiune ce o manifestă în unul și lucrînd unitar în tot universul creat ; lucrările Lui și rațiunile Lui nu se confundă într-una singură. El nu e existent ca cele create, ci mai presus de existență, fiind existența proprie a tuturor. El nu Se împarte cu ele și de aceea nici ele nu se despart între ele în mod deplin, dar nici nu-Și concentrează energiile într-una singură, ci acestea își arată mulțimea lor în varietatea multiplă a celor create.

gur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire, Cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar. Dar dacă tot ce se mișcă și e creat este, se mișcă și a fost creat pentru o cauză, evident că tot ce nu există pentru o cauză nu e nici făcut, nici nu se mișcă. Căci nu se mișcă ceea ce nu are peste tot o cauză a existenței. Iar dacă ceea ce-i necauzat e și nemișcat, dumnezeirea e nemișcată, ca una ce nu are nici o cauză a existenței și e cauza tuturor celor ce există [298].

Cum deci, va zice cineva, înfățișează acest minunat dascăl dumnezeirea mișcătoare în cuvintele date mai înainte? Acestuia îi vom răspunde că dascălul știa mai bine ca oricine următoarele: Rațiunea care susține orice artă, rămînînd cu totul nemișcată în sine, ca să mă folosesc de un exemplu, se modelează după forma exemplarelor ce aparțin acelei arte. De aceea, pentru că mișcă după sine ca model lucrul căruia îi dă o formă artistică, se zice de ea că se mișcă mai mult decît ceea ce se arată mișcîndu-se. Sau, precum de lumina care mișcă văzul spre vedere se zice că se mișcă mai mult decît ceea ce este mișcat, deoarece e cauza care mișcă propriu-zis întregul văz, așa și dumnezeirea fiind după ființă și fire cu totul nemișcată, întrucît e infinită, nesupusă relației și nehotărnicită, în calitate de rațiune plină de știința a tot ce există în toate ființele lucrurilor, se zice că se mișcă prin faptul că mișcă proniator pe fiecare dintre lucruri după rațiunea după care acela se mișcă în chip natural; și primește în calitate de cauză, în chip nepătimitor, toate predicatele celor a căror cauză este [299].

298. Tot ce se mișcă este creat, pentru că este în devenire, pornit de la un început și dezvoltîndu-se spre o stare desăvîrșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Dar dacă e creat are o cauză. Deci se mișcă pentru că are o cauză. Iar ținta spre care se mișcă nu poate fi în afară de cauză, deosebită de cauza care l-a creat și i-a dat mișcarea, pentru că nu există ceva mai desăvîrșit decît acea cauză, întrucît toate în afară de ea se mișcă, numai ea nu se mișcă, neavînd o țintă superioară ei spre care să se miște și spre care să le fi sădit mișcarea celor create de ea. Dumnezeu, nefiind cauzat de ceva deosebit de El și necăutînd o desăvîrșire mai înaltă ca a Lui ca țintă spre care să Se miște, este nemișcat. Dar această nemișcare nu înseamnă o lipsă de viață. El e mai presus atît de mișcare, cît și de nemișcare.

299. Deosebirea între creaturile ce se mișcă și Dumnezeu cel nemișcat, dar Care are puterea să le atragă toate spre Sine, se arată și ca deosebire între cele ce sînt mișcate și Cel ce le mișcă. Se mișcă cel ce e mișcat spre o țintă finală, care e una cu cauza ultimă, și nu Se mișcă Cel ce mișcă, pentru că nu are o țintă spre care să Se miște și care să fie cauza Lui. E deosebirea dintre rolul pasiv pe care-l are făptura în privința mișcării și rolul pe care-l are Creatorul în producerea și susținerea mișcării. Pe de altă parte, trebuie luat în considerare că Dumnezeu, originînd și susținînd mișcarea, nu face un efort în scopul acesta. El mișcă făpturile fără să Se miște, totuși în El este puterea de a produce mișcarea.

Ținînd seama de această deosebire, e greu de despărțit între mișcarea făpturilor și viața lui Dumnezeu. **Făpturile se mișcă pentru că există un Dumnezeu izvor**

Aceasta a descoperit-o, după o adîncă pătrundere, grăitorul de Dumnezeu şi marele sfînt Dionisie Areopagitul, în cele ce spune: «De ce teologii numesc dumnezeirea cînd dragoste (ἔρως), cînd iubire (ἀγάπη), cînd drag şi iubit?». Şi încheie cuvîntul spunînd: «Fiindcă pe de o parte se mişcă, pe de alta mişcă» *(De div. nom.* cap. 4). Sau ca să spun mai clar: ca dragoste şi iubire dumnezeirea se mişcă, iar ca dragă şi iubită mişcă spre sine toate cele capabile de dragoste şi iubire. Şi ca să spun şi mai clar: se mişcă întrucît sădeşte afecţiunea lăuntrică a dragostei şi a iubirii în cei capabili de acestea şi mişcă întrucît atrage prin fire dorinţa celor ce se mişcă prin ea. Şi iarăşi: mişcă şi se mişcă, pentru că însetează după însetarea de ea şi îi este drag să fie dragă şi iubeşte să fie iubită [300].

În modul acesta zice şi Grigorie Cuvîntătorul de Dumnezeu: «Unitatea mişcîndu-se spre doime pînă la treime s-a oprit». Căci se mişcă în mintea capabilă de ea (fie îngerească, fie omenească), pricinuind în ea şi prin ea căutarea ei (cercetările ce tind spre ea). Sau ca să spun mai clar: o învaţă pe aceasta în chip nedivizat, la prima atingere, raţiunea unităţii, ca să nu se introducă în prima cauză diviziunea; o împinge apoi să primească şi rodnicia dumnezeiască şi tainică a acestei Raţiuni, spu-

---

*al mişcării, ca vrednic de iubit. Deci într-un fel oarecare El însuşi stă la baza mişcării lor, sau Îşi arată puterea în mişcarea lor. Dumnezeu este începutul, mijlocul şi ţinta făpturilor, întrucît El creează fiinţa făpturilor, pune în ele mişcarea şi este ţinta lor. El este începutul, mijlocul şi sfîrşitul tuturor, aflîndu-Se totodată mai presus de ele, cum se spune în primele zece capitole din suta întîia a *Capetelor gnostice*. Pe lîngă aceea, trebuie ţinut seama şi de afirmarea sfîntului Maxim că Dumnezeu cel nemişcat, ca Raţiune a celor ce se mişcă spre anumite forme şi în cadrul lor, le face pe acestea să se mişte, încît El însuşi Se face model unor asemenea forme, sau El însuşi face să se producă în făpturi asemenea forme, exercitînd asupra lor o eficienţă în această direcţie, coborînd la un fel de raţiune exemplară ce iradiază din ea o forţă care face un lucru sau altul să se modeleze potrivit acestei raţiuni exemplare.

Raportul între Dumnezeu care mişcă şi făpturile care se mişcă spre anumite forme şi ţeluri nu poate fi înţeles fără învăţătura despre energiile necreate şi despre *raţiunile divine ale făpturilor, prezente în aceste energii, aceste energii fiind* ele însele modele ideale şi eficiente ale lucrurilor. E un nou considerent pentru care mişcarea nu poate fi socotită păcătoasă, ca în origenism. Cauza mişcării făpturilor e Dumnezeu însuşi, nu numai ca Cel ce le creează, ci şi ca Cel care le atrage spre El, avînd în Sine unificate modelele lor. El e cauza mişcării în mod activ, nu pasiv, producînd-o, nu pătimind-o, ca făpturile, care în parte o suportă, în parte o îndeplinesc cu voia lor în cazul fiinţelor conştiente.

300. Nedespărţirea între mişcarea făpturii, produsă de Dumnezeu, şi puterea lui Dumnezeu ca producătoare a mişcării în făpturi o face şi mai evidentă Dionisie Areopagitul cînd spune că Dumnezeu pe de o parte Se mişcă, pe de alta, mişcă. Se mişcă întrucît iubeşte liber şi mişcă făptura întrucît e vrednic de iubit şi mişcă dorinţa făpturii spre iubirea Lui; sau mişcă întrucît făptura e însetată după El şi Se mişcă întrucît nu rămîne pasiv faţă de această mişcare, ci e însetat şi El, de bunăvoie, de însetarea făpturii după El. Dumnezeu e prin fire producător de mişcare în făpturile odată create cu voia Lui, întrucît e vrednic de iubit. Dar n-ar fi vrednic de iubit, dacă n-ar iubi şi El. Deosebirea cea mare e că Dumnezeu nu înaintează prin mişcare spre ceva mai presus de Sine, ci mişcarea Lui e mişcarea iubirii coborîtoare şi atrăgătoare spre El, e mişcarea în arc sau în cerc.

nîndu-i minții în chip tainic și ascuns că nu trebuie să cugete că acest Bine e neroditor de Cuvînt și de Înțelepciune, sau de putere simțitoare; și că acestea sînt de o ființă și ipostatice, ca dumnezeirea să nu fie socotită ca fiind compusă din acestea, ca din niște accidente, ci să se creadă că dumnezeirea e pururea acestea [301].

Deci se spune că dumnezeirea se mișcă în calitate de cauză a cercetării modului în care există. Căci fără iluminare este cu neputință de a te apropia prin cunoaștere de dumnezeire. Și se spune iarăși că se mișcă, din pricina descoperirii treptate a cuvîntului mai desăvîrșit despre ea în Sfînta Scriptură, cuvînt care începe de la mărturisirea Tatălui, înaintează la împreună-mărturisirea Fiului cu Tatăl și duce pe cei ce-i învață la împreună-primirea și împreună-închinarea Duhului cu Tatăl și cu Fiul, Treime desăvîrșită în unitate desăvîrșită, adică o ființă, o dumnezeire, o putere și o lucrare în trei ipostasuri [302].

86. Tîlcuirea cuvintelor: «*Dar altceva socotesc că e voitorul și altceva, voința; altceva născătorul și nașterea; altceva grăitorul și cuvîntul, dacă nu sîntem beți. Cele dintîi înfățișează pe mișcător, cele de al doilea, mișcarea. Deci lucrul voit nu e al voinței, nici născutul al nașterii (căci nu derivă desigur din ele), nici ceea ce se aude al rostirii, ci al voitorului, al născătorului și al grăitorului*». (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 6).

Acestea le spune înțeleptul dascăl către arieni, care mișcau totul ca să-și întemeieze blasfemia împotriva Unuia-Născutului și ziceau că Fiul unul-născut este fiu al voinței, nu al Tatălui. Prin aceasta a arătat că toată uneltirea lor împotriva adevărului este ușor de împrăștiat. Căci dacă spunem că puterile sufletului, de care s-ar putea zice că completează ființa însăși, pot lucra în ființa în care se află, nu putem spune totuși că ele se pot mișca într-o lucrare ducătoare la efect, fără încu-

301. Sfîntul Maxim nu explică cuvintele sfîntului Grigorie despre mișcarea unității pînă la Treime, ca referindu-se la viața internă a Sfintei Treimi, ci la modul cum mișcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască întîi ca Unul, apoi ca Treime în unitate. Căci n-ar putea mintea să cugete despre Dumnezeu și să înțeleagă taina Treimii Lui, dacă n-ar lumina-o Dumnezeu însuși. Dar, în modul cum mișcă Dumnezeu mintea noastră ca să-L cunoască și ca Unitate și ca Treime, se reflectă unitatea și treimea Lui internă. Făcînd mintea creată să o caute prin cunoaștere, dumnezeirea o susține în revenirea ei de bunăvoie (dar și fără voie) la unitate, care, prin crearea minții, s-a făcut doime. Creînd, Dumnezeu evită astfel divizarea unității Sale. Pe de altă parte, chiar în rodirea de sensuri, de cuvinte, de înțelepciune, de simțire iubitoare, mintea creată e unită cu rodnicia divină, omul imitînd prin aceasta pe Dumnezeu ca unul în ființă și întreit în ipostasuri.

302. Dar o anumită mișcare a lui Dumnezeu, nu pentru a înainta spre ceva superior Lui, ci pentru a ne cuceri pe noi prin arătarea treptată a adevărului Său treimic, are loc și în revelația Sa. Dumnezeu mișcîndu-Se prin iubirea Sa, Se mișcă propriu-zis pentru a ne aduna în Sine. Și această mișcare e în același timp mai presus de mișcare.

viinţarea voitorului. Iar dacă s-ar concede ipotetic că ele voiesc să lucreze ceea ce le e propriu prin mişcarea lor naturală, fără pornirea celor ce le posedă, ca să zic aşa, ele n-ar putea duce nimic la îndeplinire din ceea ce e propriu pornirii lor. Căci nu derivă fapta din putere, dacă aceasta nu are în ea pornirea celui a cărui putere este, pornire care duce puterea la ţinta reală prin lucrare, puterea fiind prin sine lipsită de ipostas. În zadar au menţionat voinţa, care nu produce nici un efect, fără cel ce o are şi o voieşte. Aceasta este ceea ce zice învăţătorul. Căci nu derivă, desigur, ceea ce voieşte din voinţă şi unele din celelalte, fără contribuţia subiectului în care acestea sînt. Deci dacă voiţi să dovediţi cele dumnezeieşti cu exemplele din lumea noastră, trebuie să admiteţi voi, care faceţi aceasta, conformîndu-vă înseşi ipotezelor voastre, că cele ce coexistă întreolaltă prin relaţia mijlocitoare sînt împreună şi deodată. E vorba de voitor şi de lucrul voit, de născător şi de născut, care coexistă împreună prin relaţie, adică prin voinţă şi naştere. Căci precum fără cel ce vede şi ceea ce se vede nu e vedere, sau fără cel ce cugetă şi ceea ce se cugetă nu e cugetare, aşa fără cel ce naşte şi cel ce se naşte nu e naştere, sau fără cel ce voieşte şi ceea ce voieşte, voire. Fiindcă, precum s-a arătat, din voinţă nu derivă ceea ce voieşte, fără contribuţia voitorului. Iar dacă acestea sînt împreună şi deodată prin relaţie, căci e de neînlăturat relaţia celor doi, deodată cu Tatăl născător, Care e pururea Tată, era, prin naştere, şi după voi, Fiul cel născut, neprimind în nici un mod vreun interval de timp între El şi Tatăl care-L naşte ; Fiul nu e Fiu al voinţei, ci al Tatălui care-L naşte [303].

Şi acestea, zice, pot fi spuse pe baza exemplelor din lumea noastră. Dar cele ale lui Dumnezeu sînt mai presus de acestea. La El, poate, însăşi voinţa de a naşte e naştere. A spus-o aceasta cu îndoială folosind cuvîntul «poate», deoarece naşterea Fiului din Tatăl e mai presus şi de voinţă. Căci voinţa nu e la mijloc între Fiul şi Tatăl, nici nu e cugetată

303. Cînd se va angaja în lupta pentru apărarea celor două voinţe în Hristos, *sfîntul Maxim va insista asupra aparteneţei voinţei la natură*. Aici însă el remarcă lupta sfîntului Grigorie pentru egalitatea şi coeternitatea Fiului cu Tatăl, împotriva arienilor. De aceea insistă asupra legăturii voinţei cu voitorul, a naşterii cu născătorul etc., adică asupra implicării acestora în subiect. Nu există voinţă fără subiectul care voieşte şi naştere fără subiectul care naşte, precum nici fiinţă fără ipostas. Deci Fiul nu e rodul unei voinţe de-sine-stătătoare şi lucrătoare a Tatălui, ci rodul Tatălui ca subiect. Fiul există deodată cu subiectul născător, sau cu Tatăl. Voinţa, naşterea sînt relaţia de neschimbat între Tatăl şi Fiul. Nu se poate disloca voinţa cu privire la Fiul şi naşterea Fiului de Tatăl ca subiect. Ei sînt uniţi prin această relaţie indisolubilă, dar şi deosebiţi ; pe planul uman existînd multe naşteri ale fiecăruia, sau mulţi fii, actul naşterii nu e un act unic al persoanei. La Dumnezeu, caracterul personal al naşterii iese într-un relief cu totul deosebit. La oameni caracterul de tată nu se concentrează întreg într-o singură naştere şi nici nu este cineva exclusiv tată. La noi, actele naturii nu sînt total personalizate, ca la Dumnezeu. Aceasta ne dă să înţelegem cît de total şi exclusiv personalizată este în Hristos natura Lui umană. Cît de intim sînt uniţi Tatăl cu Fiul şi ca persoane ni se arată în paragraful următor.

voința Tatălui înainte de Fiul, pentru că nici Tatăl nu exista înainte de Fiul, precum nici Mintea înaintea Cuvîntului din ea, nici lumina, înainte de strălucire. Căci Tatăl și Fiul, Cel născut fără de început din El, avînd deodată existența au și o singură voință, simplă și nedespărțită, precum și o singură ființă și fire.

87. Tîlcuire a cuvintelor : «*Pentru că altfel, ce mă împiedica și pe mine ca, afirmînd această propoziție : Tatăl e mai mare prin fire, apoi însușindu-mi-o pe aceasta : Prin fire nu e, desigur, mai mare, nici Tată, să conchid : Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare, sau : Tatăl nu e, desigur, Tată*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 15, P. G. 36, 93).

Fiindcă învățătorul definise înțelepțește că Tatăl e mai mare, după cauză, ca Fiul, întrucît Fiul e din Tatăl, iar nu Tatăl din Fiul, arienii adoptînd afirmația că e «cauza prin fire», i-au atribuit cu viclenie afirmația că e «mai mare prin fire». De aceea destramă mai întîi, cu energie, concluzia greșită a lor, zicînd : «Sau se amăgesc pe ei înșiși, sau pe cei către care grăiesc». Căci nu toate cîte se zic despre ceva se zic și despre suportul lui. Ci unele indică atributele, altele, suportul lor. Căci nu toate cîte se zic despre cauză întrucît e cauză se vor zice și despre fire. Pentru că nu este rațional ca cele spuse, să zicem, despre un înțelept sau un împărat ca înțelept sau împărat să se spună și despre suportul ce stă la baza acestora ca oameni și să cuprindem, în chip limitat, în definiția ființei suporturilor, cele spuse despre înțelepciune ca înțelepciune, și despre împărăție, ca împărăție, adică să admitem cele ce nu țin nicidecum de rațiunea ființei, ca diferențe constitutive și întregitoare ale ființei însăși.

Apoi, împletind mai înțelepțește din concluzia lor un silogism, îi răstoarnă prin ei înșiși și anume așa : «Pentru că altfel ce mă împiedică și pe mine ca, afirmînd această propoziție : Tatăl e mai mare prin fire, apoi, însușindu-mi pe aceasta : Prin fire nu e, desigur, nici Tată, să conchid : Ceea ce e mai mare nu e, desigur, mai mare, sau : Tatăl nu e, desigur, Tată».

Pentru a ni se face propoziția mai clară și mai întemeiată, să transcriem într-o schemă ceea ce spune, începînd cu afirmația adversarilor și sfîrșind cu învățătura părintelui.

Propoziția arienilor sau eunomienilor era : «Dacă Tatăl e prin fire cauză a Fiului, iar Tatăl e mai mare ca Fiul, atunci Tatăl e mai mare prin fire ca Fiul».

Răspunsul sfîntului părintelui nostru Grigorie, care răstoarnă pe adversari reducîndu-i la absurd, a fost : «Dacă după voi Tatăl e mai mare

ca Fiul, dar prin fire nu e mai mare, nici Tată, atunci ceea ce e mai mare nu e mai mare şi Tatăl nu e Tată».

Aşa sînt răsturnaţi, fiind prinşi în uneltirile lor, cei ce neagă adevărul, dovedindu-se goi de dreapta credinţă. Căci în astfel de chestiuni concluziile provin din premize, iar în cazul de faţă concluziile rezultă din premizele în care au căzut din multa ignoranţă cei ce se socotesc pe ei înţelepţi [304].

88. Tîlcuire la : *«Dar fie şi al lucrării, dacă aşa vi se pare ; nici aşa nu ne veţi prinde. Căci chiar deofiinţimea (Fiului) a lucrat-o (Tatăl). Pentru că altfel, ideea unei astfel de lucrări e absurdă».* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 16 ; P.G. 36, 96).

Cei ce aveau limba ascuţită ca briciul împotriva adevărului se făceau că întreabă : «Tatăl e nume al fiinţei, sau al lucrării ?». Aceasta, pentru ca, de vom zice că Tatăl e nume al fiinţei, să conchidă de aici că Fiul e de altă fiinţă decît Tatăl, întrucît aceeaşi fiinţă nu primeşte două nume deosebite în chip propriu (căci dacă Tatăl e nume al fiinţei, nu ar putea fi şi Fiul nume al aceleiaşi) ; iar de vom zice că e al lucrării, să ne arate că mărturisim clar pe Fiul făptură a Tatălui, ca rezultat al lucrării. De aceea învăţătorul, după ce explică contrar lor sensul cuvintelor, îndată le spune că numele «Tată» nu e nici al fiinţei, nici al lucrării, ci al relaţiei şi al modului cum Se află Tatăl faţă de Fiul, sau Fiul, faţă de Tatăl. Apoi adaugă concesiv : «Dar fie şi al lucrării, dacă aşa vi se pare», şi continuă : «Căci chiar deofiinţimea a lucrat-o». Cum deci lucrează deofiinţimea ? ar întreba poate cineva din cei ce toate le cercetează şi nu suportă să ignoreze nimic din cele de folos. Aceasta se explică în modul următor : «În existenţe sînt două lucrări. Una dintre acestea scoate la iveală din existenţe în chip natural pe cele de acelaşi gen şi de aceeaşi fiinţă şi întru totul identice între ele». După aceasta, acomodîndu-se cu blîndeţe argutiilor acelora, spre a-i înfrîna puţin de la blasfemii, învăţătorul zice : «Dar după voi, în scopul indicat al cuvîntului, fie Tatăl şi nume al lucrării». Apoi adaugă : «Chiar aceasta a lucrat-o Tatăl», adică deofiinţimea ca lucrare fiinţial subzistentă şi vie,

304. Logica arienilor era o logică a confuziilor ; logica sfîntului Grigorie era o logică ce distingea cele ce sînt în ele însesi distincte. Arienii, de la faptul că Tatăl e mai mare ca Fiul, în calitate de cauză, deduceau că Tatăl e mai mare ca Fiul după fire. Sfîntul Grigorie distinge între natura Tatălui şi calitatea Lui de cauză în Treime. Tatăl e mai mare ca Fiul în calitate de cauză, dar nu prin natură. Concepţia sfîntului Grigorie şi a tuturor Părinţilor e că natura nu se alcătuieşte dintr-o sumă de atribute, ci e ceva deosebit de acestea, indefinibil. Natura nu poate fi definită raţional, ci intuită ca suportul atributelor ce pot fi definite raţional. La fel concepeau ei persoana ca subiect.

și cuvînt viu, și putere, și înțelepciune de sine ipostatică, cum au numit dumnezeiești învățători ai adevărului pe Unul născut Cuvîntul și Fiul lui Dumnezeu.

Iar altă lucrare este cea care efectuează cele din afară. Prin ea lucrînd cineva asupra a ceva din cele din afară și de altă ființă, pregătește ceva deosebit și străin de ființa proprie, din vreo materie mai înainte existentă. Această lucrare se manifestă, atunci cînd e însoțită de știință, în meșteșuguri. Despre aceasta dumnezeiescul învățător zice: «Pentru că altfel ideea unei astfel de lucrări e absurdă», în afară de sensul în care s-a spus. E absurdă mai ales cînd e cugetată la Tatăl și la Fiul, la care mintea binecredincioasă nu poate să o admită nici pe prima propriu-zis, întrucît existența negrăită și neînțeleasă a Unuia Născutului din Tatăl și deodată cu Tatăl și în Tatăl e mai presus și de aceea [305].

89. Tîlcuire a cuvintelor: *«Iar Dumnezeu se zice nu al Cuvîntului, ci al părții Lui văzute. Căci cum ar fi Dumnezeu al Celui ce e propriu Dumnezeu? Iar Tată e nu al părții Lui văzute, ci al Cuvîntului. Căci acesta era îndoit. Deci pe de o parte, amîndouă se afirmă în sens propriu, pe de alta, nu în sens propriu. La noi însă e dimpotrivă. Căci Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, dar nu Tată»* (Din *Cuvîntarea a doua despre Fiul, Cuv. IV teol.*, cap. 8, P.G. 36, 113).

Pe de o parte, amîndouă se afirmă în sens propriu: Tată și Dumnezeu. Căci amîndouă pot fi spuse în sens propriu în legătură cu Hristos. Pentru că Dumnezeu e în sens propriu Tată al lui Hristos, ca al

305. Sfîntul Maxim arată cum sfîntul Grigorie, pus de arieni în fața alternativei: «Tatăl este nume al ființei sau al lucrării?», a spus că nu e nici al ființei, nici al lucrării comune, pentru că în aceste cazuri nu S-ar mai putea distinge de Fiul, sau Fiul ar fi de altă ființă. Tatăl este, după sfîntul Grigorie, nume al relației. Dar relația implică totdeauna doi factori între care are loc relația. Însă nu doi factori ca ființe sau ca lucrări deosebite. În acest caz, Tatăl și Fiul nu sînt nici nume ale unei ființe sau ale unei lucrări comune, nici numele unor ființe și lucrări deosebite, ci nume ale unor Persoane unite și distincte printr-o relație de origine. Prin aceasta Părinții au dat să se înțeleagă că Persoanele sînt altceva decît ființa sau lucrarea.

Dar sfîntul Grigorie vrea să fie concesiv în privința cuvintelor. De aceea spune arienilor: am putea admite totuși că Tatăl este un nume al lucrării dacă țineți mult la aceasta. Dar în acest caz această lucrare trebuie concepută ca provenind din ființa unui subiect și ca avînd drept efect al ei deoființimea, adică dînd existență Unuia care e de o ființă cu El, dar deosebit ca subiect. Acesta ar fi și El o lucrare, dar o lucrare subzistentă și, ca atare, deosebită de Tatăl ca subiect. Putința de a admite un astfel de nume pentru Tatăl e dată în faptul că există o lucrare prin care subiectul nu face decît să scoată la iveală ceea ce se află în El însuși sau în ființa Sa. Nu e cu putință însă de a socoti pe Tatăl ca o lucrare care confecționează ceva dintr-o substanță exterioară Lui. Chiar lucrarea în sensul prim nu se poate admite în sens propriu, indicînd pe Tatăl și pe Fiul. Nașterea Fiului din Tatăl e altceva decît celelalte lucrări ale lui Dumnezeu, care sînt comune Tatălui și Fiului.

Celui ce e și după întrupare Fiu și Dumnezeu-Cuvîntul și Unul din Sfînta Treime ; dar e și Dumnezeu al Aceluiași Hristos, iarăși în sens propriu, ca al Celui ce e om cu adevărat, din pricina trupului, și unul dintre oameni. Căci cele proprii părților se atribuie în sens propriu întregului care constă din ele ca celui ce primește în chip natural, în sens propriu, toate însușirile părților din care consistă.

Pe de altă parte, iarăși amîndouă trebuie înțelese în sens impropriu, Dumnezeu și Tată. Căci nici una nu se poate spune în sens propriu în legătură cu Hristos, din pricina deosebirii naturale a firilor din care și în care consistă. Căci cele ce sînt proprii întregului ca sinteză, niciodată nu se vor putea atribui în sens propriu uneia sau alteia din părțile sale. «La noi însă e dimpotrivă», adică altfel. Căci cînd contemplu deosebirea firilor și le disting prin cugetare, nu pot să folosesc cele două nume în sens propriu, adică Dumnezeu și Tată. Fiindcă Tatăl nu e Dumnezeu al Cuvîntului în sens propriu, nici nu e Dumnezeu Tată al trupului în sens propriu. Deci contrar, adică altfel, sau invers ca la noi se folosesc «propriu» și «impropriu», după cum se are în vedere unitatea și ipostasul cel unul sau deosebirea firilor și distincția lor prin cugetare. Așa se spune în sens propriu Tată al ipostasului cel unul, ca al Hristosului cel unul ; și Dumnezeu, pentru cauza arătată (pentru firea omenească). Dar deosebirea după ființă a firilor impune folosirea acelor nume în sens impropriu, așa cum e la noi. Căci nouă Dumnezeu ne e Dumnezeu în sens propriu, cum e și al trupului Cuvîntului ; dar nu ne e Tată în sens propriu, precum nici al trupului Cuvîntului. Deci să atribuim invers cele ale întregului, părților și întregului, cele ale părților sale, și va fi ușoară și clară înțelegerea de față.

Și ca să se facă și mai clare cele spuse, cînd Hristos e cugetat ca ipostas, trebuie să folosim în sens propriu pe amîndouă, adică numele de Dumnezeu și Tată. Dar cînd, din pricina existenței neamestecate a celor în care și din care este, se contemplă firile lui Hristos, trebuie să afirmăm acele nume invers, adică în sens impropriu, cum e la noi. Iar aceasta o arată clar învățătorul cînd adaugă : «Și aceasta, împreunarea numirilor, îi rătăcește pe eretici, numirile schimbîndu-se între ele din pricina unirii». Iar dovada e că atunci cînd firile sînt separate în cugetare, se separă împreună cu ele și numirile. Adică, atît cît privești pe Hristos, Ipostasul cel unul, e nedespărțită împreunarea numirilor prin comunicare. Dar cînd distingi prin cugetare firile care constituie ipostasul cel unul al lui Hristos, ai distins, împreună cu firile, și numirile. Sau iarăși, fiindcă Hristos e îndoit în fire, se afirmă amîndouă numirile în raport cu El : de Dumnezeu și de Tată ; se afirmă în sens propriu, cînd

se pronunţă numirile corespunzător cu firile, şi impropriu, cînd se acordă în mod invers proprietatea cea după fire a fiecăreia din cele din care, în care şi care este, celeilalte, pentru unitatea ipostasului.

Aceasta neştiind s-o facă sau, mai adevărat, nesuportînd s-o facă, ereticii de atunci şi de acum nu se feresc să hulească pe Dumnezeu-Cuvîntul, unii coborînd pe Dumnezeu la nivelul de făptură din pricina celor omeneşti, alţii desfiinţînd iconomia (întruparea), din pricina firilor din care este.

Un alt bărbat foarte înţelept în cele dumnezeieşti, întrebat de mine despre locul acesta, a zis: Sensul «propriu» şi «impropriu» al numirii de Tată, de Dumnezeu, sau amîndouă indică aceeaşi categorie a relaţiei, întrucît se aplică Hristosului cel Unul, care consistă din două contrarii: din ceea ce e «propriu» şi din ceea ce e «impropriu». Cînd Tatăl e numit Dumnezeu al lui Hristos, dacă se cugetă la cele două firi, e numit «în sens propriu» Dumnezeul făpturii şi «impropriu», al lui Dumnezeu-Cuvîntul. Dar şi invers: e numit Tată al Cuvîntului «în sens propriu» şi al făpturii «în sens impropriu», cum e şi la noi. Căci nouă, Acelaşi ne e Dumnezeu «în sens propriu» şi Tată, «în sens impropriu». Am primit această remarcă a înţeleptului şi, fiind frumoasă, am socotit s-o intercalez în scriere.

90. Tîlcuire a cuvintelor: *«El, adică Hristos, a primit viaţa, sau judecata, sau moştenirea neamurilor, sau stăpînirea peste tot trupul, sau slava, sau ucenici, sau alte cîte se spun». Şi acestora învăţătorul le adaugă: «Iar aceasta se zice despre omenitate». Pe urmă, iar adaugă: «Iar de le atribui şi lui Dumnezeu, nu e absurd. Căci nu I le atribui ca pe unele ce le-a dobîndit, ci ca pe unele ce le are de la început, în temeiul fiinţei, nu al harului»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9; P.G. 36, 113).

M-am întrebat adeseori pe mine însumi despre aceasta, adică despre modul şi sensul în care se spune, cum zice învăţătorul, că Dumnezeu primeşte ceea ce are după fire. Şi neputîndu-mă lămuri, la urmă am socotit că e bine să întreb pe un bătrîn înţelept, care a explicat cu multă pricepere cuvîntul despre aceasta, spunînd aşa: Dacă ne închipuim ipotetic pe cineva lămurind unora firile lucrurilor, acela va spune către ei: Să dăm lui Dumnezeu atotputernicia, înţelepciunea, bunătatea, dreptatea; de asemenea, creaturii, slujirea, ascultarea, mărginirea, venirea la existenţă din nimic şi cele ce decurg din acestea, întrucît firea fiecăruia, în cugetarea obişnuită, pretinde ale sale. Deci zicînd: «Să dăm lui Dumnezeu», nu I-a acordat ceea ce nu ţine de El, ci ceea ce are firea. Căci acest «să dăm» înseamnă: să deosebim firea prin însuşirile ei de cele care nu sînt ca acestea. În acelaşi mod înţelege în

chip binecredincios şi ceea ce spune învăţătorul aici : «Iar de le dăm şi lui Dumnezeu», adică înţelege că firea primeşte recunoaşterea însuşirilor ei de la cei ce disting bine lucrurile [306].

91. Tîlcuire a cuvintelor : «*Precum zicem că e cu neputinţă ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie*». (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 2).

Întrebînd pe înţeleptul bătrîn, mai sus amintit, a spus că cuvintele «să nu fie» nu se leagă de cele dinainte. Căci în acest caz am conchide că Dumnezeu e rău. Pentru că spunînd : «Că precum zicem că e cu neputinţă ca Dumnezeu să fie rău, sau să nu fie rău», afirmăm că e rău, odată ce cuvîntul «rău» e complementul comun. Căci două negaţii produc o afirmaţie. Pentru că negativul «cu neputinţă», legat cu «să nu fie rău», dă ca rezultat că e rău. Ceea ce nu e. Să nu fie ! Ci fiecare parte, îşi are un început propriu al şirului. Deci acest pasagiu al cuvîntării se armonizează astfel : «Căci precum zicem că e cu neputinţă ca Dumnezeu să fie rău» ; apoi punem virgulă şi începem altă idee, adăugînd : «sau să nu existe».

92. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Ai numirile fiului, umblă prin ele, prin cele înalte, dumnezeieşte, prin cele trupeşti împreună-pătimind, mai bine-zis, în întregime dumnezeieşte, ca să fii dumnezeu urcînd de jos pentru Cel ce S-a coborît pentru noi de sus*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 21 , P.G. 36, 133).

Cel ce şi-a luminat mintea cu contemplaţia înaltă, în interpretarea fiecăreia din numirile dumnezeieşti şi şi-a ridicat-o şi adaptat-o la raţiunea originară şi duhovnicească a fiecăreia şi prin ostenelile virtuţii şi-a supus duhului cugetul trupului, făcîndu-se ascultător pînă la moarte, umblă cu adevărat cu duhul şi cu trupul fără greşeală «prin numirile înalte dumnezeieşte». El îşi face drumul dumnezeiesc şi călăuzitor spre Dumnezeu prin contemplaţia tainică «în chip înalt» prin numirile înalte, iar prin filosofia făptuitoare îşi face trupul «împreună-pătimind». Căci el se grăbeşte prin cele trupeşti spre ţinta de sus. Mai bine-zis îşi face drumul «în întregime dumnezeieşte», pentru că şi făptuirea lui e contemplativă şi nu lipsită de har. Iar în scopul acesta arată clar că a ales înstrăinarea voinţei de trup prin desăvîrşita tăiere-împrejur a miş-

306. Respingînd concluzia arienilor că în acele locuri din Scriptură unde se spune că Hristos a primit stăpînirea peste toate (Mt., 28, 18 etc.) se implică inferioritatea Lui faţă de Dumnezeu, sfîntul Grigorie arată că a primit-o fie după umanitatea Sa, fie în sensul că I s-au recunoscut cele ce le avea după firea Sa dumnezeiască.

cărilor naturale ale trupului ca să se facă dumnezeu prin har, ridicîndu-se pe sine cu trupul mai presus de materie prin făptuire, şi cu mintea, mai presus de formă, prin contemplaţie, adică mai presus de cele din care se alcătuieşte existenţa făpturilor ; sau ca să spun totul, făcîndu-se prin deprinderea virtuţii şi a cunoştinţei cu totul nematerial şi fără formă, pentru Dumnezeu-Cuvîntul, Care, fiind, după fire, în sens propriu fără materie şi formă, S-a făcut pentru noi cu adevărat ca noi din noi în materie şi formă [307].

Sau : «mai bine-zis, în întregime dumnezeieşte», înseamnă nepătimirea care s-a ivit în el, deoarece a dobîndit toată virtutea şi cunoştinţa cu putinţă oamenilor din împreună-pătimirea cu trupul pentru Dumnezeu şi aproapele, întrucît sufletul liber cu totul de întinăciuni se arată gata să-şi asume datoria de a pătimi pentru alţii [308].

307. În acest capitol sfîntul Maxim întemeiază drumul nostru duhovnicesc pe hristologie. Cel ce pătrunde cu contemplaţia pînă la ultimul înţeles al numirilor dumnezeieşti şi, conformîndu-se înţelesurilor lor, îşi supune duhului cugetul trupului, prin ostenelile pentru virtute, înaintează cu duhul şi cu trupul spre stările dumnezeieşti exprimate de aceste numiri. Pentru cel ce se aprofundează prin făptuire şi contemplaţie în înţelesul ultim al acestor numiri, înţelesul acesta e o realitate şi deci pentru el nu mai e posibilă o separare între numiri şi realitatea exprimată de ele. Acela parcurge, folosindu-se de contemplaţia tainică, drumul său de înaintare în chip dumnezeiesc sau înalt, aprofundîndu-se în înţelesul acelor numiri sau în realitatea exprimată de ele. Aceasta pentru că el a început să parcurgă acest drum prin făptuirea virtuoasă, deci prin faptele trupului, pătrunzînd prin trup «împreună» cu mintea spre stările experiate de minte prin contemplaţie. E o «împreună-pătimire» care poate avea atît înţelesul de participare a trupului la bunătăţile ce se dau omului progresat prin virtuţi, fără să le producă el însuşi, cît şi înţelesul că în vreme ce mintea trăieşte în bucuria acestor experienţe, trupul se supune pătimirilor înfrînării. Dar, oricare ar fi înţelesul acestei «împreună-pătimiri» a trupului, se poate spune deopotrivă că omul duhovnicesc săvîrşeşte acest drum «în întregime în mod dumnezeiesc» pentru că e un drum al îndumnezeirii nu numai cu sufletul, ci şi cu trupul. În loc să fie lepădat ca o închisoare în sens origenist, este şi el îndumnezeit.

Săvîrşind acest drum, omul se ridică cu trupul mai presus de materie prin făptuirea virtuoasă şi cu mintea mai presus de formă, sau de formele gîndite care întreţin în ea o ataşare la trup. El se face prin virtute şi cunoştinţa superioară nematerial, adică nesupus pornirilor trupului şi fără formă, întrucît mintea lui nu mai ia forma diferitelor imagini şi gînduri legate de cele de jos.

308. Este o afirmare clară a caracterului altruist al virtuţilor şi al cunoştinţei duhovniceşti. Cel ce le-a dobîndit pe acestea poate fi socotit, pe de o parte, într-o stare de îndumnezeire, deci şi de nepătimire, pe de alta, într-o stare de «împreună-pătimire». Căci acela, biruind patimile egoismului prin pătimirile proprii, şi ajuns nepătimitor, pătimeşte în întregime pentru alţii, sau îşi însuşeşte obligaţia lor de a pătimi, întrucît aceia nu sînt liberi de patimi. Nepătimirea nu e deci indiferenţă ci maximum de participare la suferinţa altora din pricina patimilor cărora aceia sînt încă supuşi. E şi aceasta o participare la împreună-pătimirea lui Hristos, Cel pentru Sine nepătimitor. Dar e şi un mijloc de înţelegere a faptului că Hristos cel pentru Sine nepătimitor poate pătimi pentru oameni. Arihm. Vasile, starețul mînăstirii Stavronichita din Sfîntul Munte, declară că cel ce se răstigneşte din iubire pentru alţii se odihneşte. El nu e chinuit de nepăsarea ce ar fi arătat-o faţă de suferinţa altora şi care i-ar fi putut pierde pe aceia *(Eisodicon,* 1974).

93. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Legile firii se vor desface. Trebuie să se umple lumea de sus. Hristos porunceşte să nu ne împotrivim*» (Din *Cuvîntarea la Naştere*, a aceluiaşi ; *Cuvîntarea la Teofanie*, cap. 2 , P.G. 36, 313).

Cu adevărat legile firii s-au desfăcut pricinuind plinirea lumii de sus. Aceasta înseamnă că dacă nu s-ar fi desfăcut ele, lumea de sus ar fi rămas cu lipsuri şi neumplută.

Dar care sînt legile firii ce se desfac ? Socotesc că zămislirea prin sămînţă şi naşterea prin stricăciune, dintre care nici una nu a caracterizat întruparea adevărată a lui Dumnezeu şi desăvîrşita înomenire. Căci zămislirea a fost cu adevărat curată şi neatinsă de sămînţă, iar naşterea, cu totul curată şi neatinsă de stricăciune. De aceea Maria a rămas fecioară şi după naşterea Celui ce S-a născut, rămînînd în naştere fără pătimire, ceea ce este lucru minunat şi în afară de toată legea şi raţiunea. Căci Dumnezeu, Care a binevoit să Se nască din ea, i-a strîns şi mai tare legăturile fecioriei prin naştere. A fost o faptă şi o veste cu adevărat uimitoare să se înfăptuiască naştere şi apariţie de prunc, fără să se deschidă închizătorile născătoare ale celei ce naşte. Căci trebuia, cu adevărat, ca Făcătorul firii, îndreptînd cel dintîi firea, să desfacă prin Sine legile firii, prin care păcatul osîndise pe oameni din pricina neascultării ca să aibă acelaşi mod al succesiunii lor ca şi animalele necuvîntătoare ; şi astfel să se înnoiască legile primei şi cu adevărat dumnezeieştii creaţiuni, ca ceea ce a pierdut omul din neatenţie, ca un lipsit de putere, aceea să restaureze din iubirea de oameni Dumnezeu, ca un puternic.

Deci dacă legile firii apărute din pricina păcatului au fost desfăcute în Hristos şi toată răzvrătirea înrobitoare a patimilor a încetat cu totul prin venirea Cuvîntului, trebuie să se umple lumea de sus, cum zice învăţătorul. Să nu negăm aceasta. Căci dacă Adam cel vechi, care zăcea sub păcat, fiind simplu om, o dată ce a desfăcut prin neascultare primele legi ale firii în duh, a umplut lumea de jos cu cei născuţi ca el în trup spre stricăciune, făcîndu-se începător celor asemenea lui în cădere, şi nimeni nu neagă aceasta, cu atît mai mult Hristos, noul Adam, Cel fără de păcat, Hristos-Dumnezeu, desfăcînd ca Raţiune legile iraţionalităţii pătrunse în fire din pricina păcatului, umple cu dreptate lumea de sus cu cei născuţi ca El în duh spre nestricăciune, făcîndu-Se începător celor asemenea Lui în ascultare. Şi să nu refuze să creadă aceasta nimeni din cei ce simt fie cît de puţin puterea lui Dumnezeu şi

nu ignorează mărimea ei. Așa se umple deci lumea de sus cu cei ce se nasc după Hristos în Duh și așa ia sfîrșit legea trupului și a nașterii de jos și toate își revin la ritmul lor pentru lumea de sus [309].

94. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar mi se pare că pe lîngă acesta, cuvîntul învățătorului are și alt înțeles. Să-l arătăm deci și pe acesta, după puterea noastră, întrucît Dumnezeu însuși a indicat înțelesul drept al cuvîntului în Evanghelii. Singura cauză a tuturor, Dumnezeu Iisus al meu — învățînd tainic în parabolele despre oaia ce s-a rătăcit de suta dumnezeiască (Lc., 15, 4) și despre drahma pierdută din decada dumnezeiască (Lc., 15, 8) și despre fiul risipitor care a părăsit nebunește pe tatăl său și a rupt armonia dumnezeiești doimi frățești (Lc., 15, 12) — a numit pe om oaie. Aceasta pentru că e proniat, condus, ținut în rînduială și pentru că procură celui ce-l are trei lucruri trebuincioase : lînă, miel și lapte, pentru că e hrănit și hrănește cu cuvîntul și cu modul contemplației naturale, e îmbrăcat și îmbracă cu modul filosofiei morale, e îmbogățit și îmbogățește născînd pe cel asemenea prin taina vederii adevărate. L-a numit drahmă, pentru că e strălucitor și împărătesc și reflectă, ca chip, originalul dumnezeiesc și e capabil să încapă toată frumusețea dumnezeiască, pe cît e cu putință. Iar fiu, pentru că e moștenitor al bunătăților părintești și egal în cinste cu Tatăl, după darul harului.

309. Lumea de sus e lumea în care stăpînește Duhul, superior trupului, precum lumea de jos e lumea în care stăpînesc pornirile inferioare ale trupului ce duc la păcat. Legile dintîi ale firii au fost legile Duhului, nerobit păcatului, legile Duhului curat de patimi și liber. Căci Duhul stăpînea asupra firii și o făcea ușoară, elastică. După ce eficiența Duhului asupra firii a slăbit, aceasta a devenit grea, virtoasă, opacă ; ea a fost supusă unor legi automate, uniforme și implacabile, căci patimile fac raționalitatea trupului irațională mai mult decît a animalului în desfășurarea lor automată, uniformă, neliberă. Dacă ele sînt frînate în parte de rațiunea umană, cu atît mai mult pot fi frînate de Rațiunea divină supremă prin întruparea Ei, Rațiunea care întărește rațiunea umană și o luminează, făcînd-o stăpînă peste raționalitatea sensibilă a trupului. Așa se face că prin întruparea Rațiunii supreme au fost copleșite sau biruite și legile automate care s-au înstăpînit prin simțualitatea pătimașă asupra firii raționale, asupra rațiunii libere și asupra raționalității trupului. Cuvîntul a dat prin aceasta putere tuturor celor ce vor ca să umple lumea de sus a celor duhovnicești, precum căderea lui Adam sub robia patimilor și a legilor automate irațional-simțuale a tras după ea umplerea lumii de jos cu toți cei născuți din el spre patimi și stricăciune.

P. Sherwood spune că aici sfîntul Maxim și-a însușit teoria sfîntului Grigorie de Nyssa despre două creațiuni : prima structurată pentru o viață nesexuală și liberă de pasiuni ; a doua, structurată potrivit pasiunilor. Teoria revine la sfîntul Maxim, pe lîngă *Ambigua* (P.G., 91, 309 A B ; P.G., 1313 C D ; P.G., 13—17, 21 ; 1341 C), în *Quaestiones ad Thal.* (I, P.G., 90, 269 A B ; *The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor,* p. 51).

Dar se poate spune mai degrabă că nu e vorba de două creațiuni, ci de una și aceeași creațiune cu două posibilități generale : cu posibilitatea dominării duhului și a libertății lui în ea, sau a legilor strîmte, automate ale simțualității, ale materiei. Prima posibilitate atîrnă de menținerea creațiunii în ambianța lui Dumnezeu, căci prin El se întărește duhul și rațiunea ; a doua se activează prin pornirea spre

Pe acest om, ca oaie rătăcită, căutîndu-l purtătorul de grijă Dumnezeu ca păstor, l-a aflat şi, punîndu-l pe umerii Săi, l-a readus la turma celor deopotrivă. Ca chip acoperit de patimi şi cu frumuseţea originară slăbită, Cuvîntul ca înţelepciune, aprinzînd trupul Său ca pe o candelă, l-a aflat la lumina dumnezeirii Sale şi Şi-a făcut din aflarea lui mare pricină de bucurie, completînd prin această drahmă din urmă decada dumnezeiască. Iar ca să nu fie omorît de păcat şi pierdut prin necunoştinţa lui Dumnezeu, întorcîndu-se, l-a primit ca un tată bun şi l-a îmbrăcat iarăşi fără ştirbire cu semnele slavei de dinainte şi, lucru mai mare şi mai tainic ca toate, a tăiat viţelul cel gras, oricare ar fi fost viţelul acesta şi minunata lui tăiere. (Socotesc că acest viţel era Cuvîntul sau Raţiunea cea mai înaltă, cea mai ascunsă şi cea mai necunoscută a modului neînţeles şi necunoscut al Providenţei dumnezeieşti şi negrăite şi dăruirea ei dumnezeiască, făpturilor). Astfel Şi-a făcut din întoarcerea fiului pricină de bucurie negrăită. Căci aceasta a completat în chip măreţ doimea fiilor, oricare ar fi ea, şi decada dinainte a drahmelor şi suta dinainte a oilor [310].

automatizare a simţualităţii produse de materie, deci prin cădere. În activarea celei de a doua posibilităţi, lumea, creată ca un cîmp contingent de exercitare a dialogului liber al iubirii între Dumnezeu şi oameni ca şi între oamenii înşişi, şi-a pierdut în mare măsură elasticitatea personalistă. Dar cea mai proprie posibilitate a creaţiei este cea «dumnezeiască». Numai activarea acesteia actualizează de fapt creaţiunea la nesfîrşit. Actualizarea posibilităţii acesteia este legată cu conceperea mîntuirii ca sfinţenie. Ea poate fi actualizată de creştini, în grade diferite, în cursul vieţii pămînteşti. Deplin va fi actualizată în starea de înviere. Hristos a actualizat-o mai deplin în El însuşi chiar prin naştere, ca să o actualizeze total prin înviere. Noi o actualizăm în grade diferite în viaţa pămîntească şi deplin, în viaţa viitoare prin Hristos. Numai admiţîndu-se această posibilitate în creaţie, ea nu e considerată rea în esenţă, ci prin cădere; adică numai aşa se depăşeşte origenismul. Occidentul creştin, care nu cunoaşte decît modalitatea unei creaţiuni dominate de patimi şi de stricăciune, a adaptat la ea şi concepţia despre mîntuire, care nu mai vede în mîntuire şi o putere dată omului spre sfinţire, ci numai un aranjament juridic între Fiul cel întrupat şi Tatăl. În doctrina protestantă despre imposibilitatea unei vieţi fără de păcat (chiar fecioria Maicii Domnului e contestată) acest origenism şi-a atins gradul culminant. Walter Küneth a văzut acest origenism direct afirmat în teologia barthiană care leagă indisolubil păcatul de timp. (*Die Lehre von der Sünde*).

310. Trupul lui Hristos e candela din care străluceşte lumina dumnezeiască. Candela însăşi sau trupul lui Hristos se face luminoasă prin lumina dumnezeiască din ea. Prin trupul Său, Fiul lui Dumnezeu a redescoperit frumuseţea trupului omenesc Sie însuşi şi celorlalţi. Şi nu numai a trupului, ci a firii umane întregi. Cuvîntul lui Dumnezeu a luat pe umerii Săi trupul Său şi, în El, trupul tuturor, sau pe om în general, şi l-a readus ca pe a zecea drahmă în comuniunea cu cele nouă cete îngereşti. Sfîntul Maxim nu voieşte să precizeze care e dualitatea fiilor. Poate că îngerul în general e unul din cei doi fii, iar omul, al doilea. Viţelul tăiat e Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat, junghiat şi împărţit tuturor, sau Raţiunea divină care, întrupîndu-Se, întăreşte raţiunea umană ce se opune iraţionalităţii simţuale a patimilor întîi în trupul pe care l-a asumat şi apoi, prin iradiere, în toţi cei ce intră prin credinţă în legătură cu Ea. Rezultatul acestei opere mîntuitoare e aducerea celui însingurat în comuniunea celor uniţi cu Tatăl, cu Păstorul şi cu Arhetipul drahmelor.

Dar dacă vrei, să încetăm a vorbi despre acestea, urmînd să înfăţişăm înţelesul fiecărui număr la o vreme mai potrivită şi printr-o cercetare mai stăruitoare, în altă scriere [311]. Deci Bunul Păstor a pus pe om pe umerii Săi ca pe o oaie şi l-a adus la soţii lui ; ca drahma ce are prin chip întipărirea dumnezeiască, Domnul şi Mîntuitorul, în calitate de înţelepciune şi putere a lui Dumnezeu şi Tatăl, l-a aflat întrupîndu-Se ; iar ca fiu ce se întoarce, l-a primit în calitate de Părinte bun şi atotmilostiv şi l-a aşezat între puterile cerului. Împlinind lipsa fiecărui număr al celor din cer prin omul mîntuit, e vădit că Hristos Dumnezeu a umplut lumea de sus, înfăptuind în Sine însuşi mîntuirea tuturor.

95. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar dacă vrei, să tîlcuim şi altfel tema aceasta. Spun cei ce au cercetat cu de-amănuntul firea lucrurilor că e o lege a fiecărei naturi stabilitatea constantă şi neschimbată a raţiunii după care este şi s-a făcut. Că această definiţie a legii firii e bună, socotesc că va admite oricine va auzi de ea, dacă e părtaş de raţiune. Dar dacă lucrul acesta e adevărat, e vădit că aşa cum legea firii păzeşte cu necesitate raţiunea firii neatinsă, la fel păzeşte aşezămîntul ei cu totul neschimbat. Dar Cel ce a determinat cu înţelepciune existenţa concretă a celor create după specia fiecăruia, fiind mai presus de fire şi de lege şi de minte şi de raţiune şi de loc şi de mişcare, nu lucrează, în cele supuse firii, după nimic din cele naturale, ci lucrează şi pătimeşte potrivit cu El însuşi, acomodîndu-Se mai presus de fire celor după fire, nu celor supuse firii. El păzeşte neschimbabilitatea neştirbită a amîndurora, a Sa care pătimeşte şi a celor făcute în chip minunat conform firii. Astfel, mişcîndu-Se cu adevărat spre noi, în jos, prin arătarea în chipul nostru, S-a făcut om desăvîrşit, nemişcîndu-Se totuşi nicidecum din Sine şi neprimind cîtuşi de puţin experienţa circumscrierii în spaţiu ; şi ne-a îndumnezeit desăvîrşit nesuprimînd nimic din firea noastră prin vreo modificare. Se dă întreg pe Sine însuşi, fără ştirbire, şi ia pe om întreg şi deplin prin unirea negrăită şi nevătămată, nemicşorînd desăvîrşirea nici unuia. Şi este cu adevărat acelaşi Dumnezeu întreg şi acelaşi Om întreg, dîndu-Se pe Sine însuşi mărturie, prin desăvîrşirea celor două firi în care este cu adevărat, despre neschimbabilitatea şi constanţa amîndurora. Aşa desface Dumnezeu legile firii, folosindu-Se de fire în cele ale firii, în chip mai presus de fire [312].

311. Cu înţelesul numerelor se va ocupa de fapt sfîntul Maxim în *Quaestiones ad Thalasium*, 55, alcătuită ceva mai tîrziu decît această a doua parte a scrierii *Ambigua*.

312. După ce în cap. 93, a afirmat o readucere a creaţiunii la rînduiala ei de la început, dinainte de cădere, acum precizează că aceasta nu înseamnă o modificare a creaţiei în natura ei. Raţiunea creaţiei şi a fiecărei făpturi în parte

96. Altă tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Trebuie să se umple lumea de sus*».

Dacă deci Hristos ca om este pîrga firii noastre ridicate la Dumnezeu și Tatăl și, oarecum, aluatul întregii frămîntături, este ridicat la Dumnezeu și Tatăl ca înțelegere a umanității odată ce Cel ce, fiind Cuvînt, niciodată nu a ieșit din stabilitatea în Tatăl, să nu ne îndoim că vom fi și noi, potrivit cu cererea Lui către Tatăl, acolo unde este El însuși, pîrga neamului nostru. Căci precum a coborît El pentru noi în chip neschimbat și S-a făcut om ca noi, lipsit fiind numai de păcat, și a desfăcut în chip suprafiresc legile firii, așa vom urca și noi ca urmare a acestui fapt, din cauza Lui; și ne vom face dumnezei ca El prin taina harului, neschimbînd nimic din fire. Și așa se umple iarăși, după înțeleptul învățător, lumea de sus, mădularele trupului adunîndu-se, după vrednicie, lîngă Cap. Fiecare mădular primește, adică, prin apropierea în virtute, locul cuvenit lui, datorită lucrării arhitecturale a Duhului, completînd în chip armonic trupul Celui ce plinește toate în toate, trup ce umple toate și se împlinește prin toate [313].

---

rămîne neschimbată. Dumnezeu Se acomodează legii firii în chip mai presus de fire, păzind-o atît pe ea, cît și pe Sine, neschimbat. Desigur, e vorba de acea lege «dumnezeiască» a firii care a fost la început și pe care Dumnezeu o restabilește. E vorba de rațiunea făpturii cu baza în Dumnezeu, nu de legile automate ale naturii, menite simplu să o conserve, nu să o îndumnezeiască. E vorba de o lege prin care se afirmă puterea Duhului asupra firii, ținînd-o în rațiunea ei și ducînd-o la desăvîrșirea ei. Dar firea rămîne totuși circumscrisă. Dumnezeu pătimește într-un fel, acceptînd să lucreze în cadrul ei. Dar rămîne totuși neschimbat. Iar firea noastră rămînînd și ea neschimbată se face candela luminii dumnezeiești mai presus de fire, sau rugul căldurii dumnezeiești care n-o mistuie.

Cel mai deplin martor al păstrării neschimbate a dumnezeirii și a umanității în unirea lor, dar și al acomodării dumnezeirii neschimbate în esență la umanitate și al restabilirii umanității ca organ de manifestare a dumnezeirii, este Iisus Hristos. În Hristos avem garanția păstrării neștirbite a umanului pentru veci, dar și a capacității lui de a deveni prin Dumnezeu organul manifestării maxime a lui Dumnezeu. În El omul a umplut lumea de sus care se golise de o parte a ei, de om. Fiul lui Dumnezeu, întrupîndu-Se, pătimește cele ale firii asumate, dar potrivit cu El însuși, cu posibilitățile Lui de coborîre, iar firea asumată trăiește cele dumnezeiești potrivit cu ea însăși, potrivit cu posibilitățile ei de îndumnezeire. Voia Lui omenească e îndumnezeită de cea divină, cum va zice Sinodul VI ecumenic (Mansi XI, col. 705).

313. În secțiunile acestui capitol, dependența desăvîrșirii duhovnicești a omului de hristologie este pusă într-o evidență accentuată. Precum în Hristos pîrga umanității noastre este ridicată la Dumnezeu și Tatăl, pentru că se află ca înțelegere și sensibilitate umană în Cel ce niciodată n-a ieșit din stabilitatea în Tatăl, în supremul izvor al vieții și iubirii, așa vom fi ridicați și noi în El. Prin aceasta vom deveni dumnezei, prin har, fără să suferim vreo înstrăinare de firea umană. Vom deveni fii dumnezeiești după har, dar în același timp, fii omenești prin ființă. Căci vom completa după virtutea ce am dobîndit-o fiecare, sau după puritatea și sensibilitatea pentru Dumnezeu, la care vom fi ajuns în viața pămînteasică, trupul Cuvîntului și al Fiului, sau vom fi articulați în El într-un tot armonic. Zidirea aceasta a tuturor în trupul îndumnezeit al Cuvîntului și Fiului, ca să constituie un trup ar-

Deci lumea de sus se va împlini în mod sigur, precum s-a spus, fie prin renașterea duhovnicească a celor ce se nasc în Hristos, fie prin împlinirea numerelor tainice din cer, ce se săvîrșește în Hristos și prin Hristos, adică a sutei dumnezeiești a oilor cuvîntătoare și a decadei tainice a drahmelor înțelegătoare și a cinstitei doimi a fiilor, fie prin adunarea mădularelor trupului lîngă Capul lor și lîngă pîrga frămîntăturii. Căci ea e împlinită încă de pe acum în Hristos, dar are să se împlinească iarăși mai pe urmă în cei asemenea lui Hristos, cînd cei ce s-au făcut părtași de asemănarea morții Lui prin pătimirile lor se vor face părtași de învierea Lui [314].

97. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Prunc s-a născut nouă, Fiu s-a dat nouă, a Cărui stăpînire pe umerii Lui ; căci Se ridică împreună prin cruce*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 2).

Apropiindu-se prin rațiune de prima Rațiune, acest mare dascăl, cum e obiceiul lui, a lămurit pătrunzător, prin cuvînt, cuvîntul despre Cuvînt, pe care l-a scris marele prooroc Isaia spunînd tainic despre întruparea Cuvîntului : «A Cărui stăpînire pe umerii Lui». Explicînd ce trebuie să socotim că e stăpînirea aceasta, el zice : «Căci cu crucea Se ridică».

Dar deoarece crucea are multe înțelesuri după laturile din care o privim, se cuvine să cercetăm după care latură învățătorul a numit crucea, aici, stăpînire. Căci crucea e privită după formă, după compoziție, după proprietatea părților, după lucrare și după alte multe laturi pe care le văd cei ce iubesc să contemple lucrurile dumnezeiești. După formă, crucea e privită cînd se observă puterea ei ce cuprinde toate : cele de sus, cele de jos și cele de amîndouă părțile, pînă la marginile lor. După compoziție, cînd se observă în ea ființa, pronia și judecata, sau manifestările acestora, adică înțelepciunea, cunoștința și virtutea Puterii care toate le cîrmuiește : ființa și înțelepciunea, fiind creatoare,

monic și o simfonie spirituală de simțire și gîndire, străbătută de bogăția spirituală divino-umană infinită a Cuvîntului, este opera unei lucrări arhitecturale a Duhului. Odată ce Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, avem perspectiva de a ajunge și noi la bunătățile dumnezeiești ale Sale, la care a ridicat în Sine umanitatea Sa.

314. Într-un fel sîntem încă de pe acum în Hristos și ne împărtășim de cunoașterea Lui ca om. Dar deplin vom fi în El și ne vom împărtăși de cunoașterea și simțirea filială a lui Dumnezeu și Tatăl, proprie Lui, cînd vom ajunge în starea Lui de înviere. Căci acum sîntem părtași mai mult morții Lui prin pătimirile noastre pentru virtute, prin mortificarea pornirilor inferioare, trupești și egoiste. Fără trecerea prin aceste pătimiri și dureri, nu putem ajunge la deplina biruință asupra lor, la deplina purificare, subțiere, transfigurare și sensibilizare spirituală a firii noastre pentru Dumnezeu, a cărei treaptă culminantă este învierea, așa cum nici Hristos n-ar fi ajuns la starea de înviere a firii Sale umane dacă n-ar fi suportat și biruit în ea suferințele pricinuite de oameni. În nici o altă scriere a sa, sfîntul Maxim nu a unit viața spirituală cu Hristos, sau mistica cu hristologia, ca în această scriere, îndeosebi începînd cu ultimele trei capitole.

prin linia ridicată în sus ; pronia şi cunoştinţa, fiind purtătoare de grijă, prin linia culcată ; judecata şi virtutea, care biruiesc păcatul şi string cele făcute şi îngrijite în obîrşia şi cauza lor, prin întregul ei. După proprietatea părţilor, cînd se vede cum prin linia verticală crucea arată pe Dumnezeu, Care rămîne pururea acelaşi şi nu iese nicicum din stabilitatea Lui datorită aşezării Lui statornice şi neclintite, iar prin linia orizontală, toată zidirea în atîrnare desăvîrşită de Dumnezeu, neavînd alte obîrşii ale existenţei sau altă bază afară de Dumnezeu. După lucrare, cînd se vede însemnînd inactivitatea şi mortificarea celor ce s-au fixat prin ea. În înţelesul acesta socotesc că a luat învăţătorul cuvîntul proorocesc [315].

Observăm că orice slujbă sau putere (fiindcă e bine să arătăm adevărul lucrurilor mai presus de noi prin exemple de la noi) îşi are anumite semne prin care cei ce le primesc se fac văzuţi tuturor. Astfel, unul a luat această slujbă de la împărat : de pildă căpetenia are ca semn aşa-zişii codicili, ducele îşi are ca semn al slujbei sabia, şi iarăşi altul, altă slujbă, prin alt semn. Aceste semne le primesc ei înşişi de la împărat şi le poartă în mîinile lor, dar ieşind, le dau să le poarte casnicii lor. În acelaşi fel, şi Stăpînul nostru Iisus Hristos primind după omenitate ca simbol al puterii Sale crucea Sa a ieşit avînd-o pe umerii Săi, purtînd-o întîi El, apoi dînd-o altuia. Prin aceasta a arătat că cel ce a primit puterea trebuie să premeargă celor conduşi de el şi să se ţină de cele poruncite prin ea (căci aşa va fi ascultat în chestiunile reprezentate de ea) şi apoi să poruncească celor încredinţaţi lui, ca să facă şi ei ca el.

Iar dacă semnul puterii Domnului nostru Iisus Hristos este crucea pe care a purtat-o pe umerii Lui, se cuvine să ştim ce a voit să arate cînd a rînduit şi a răbdat acestea astfel în chip tainic. Spun cei pricepuţi în simboluri că umărul este dovada făptuirii, iar crucea, a nepătimirii, ca una ce pricinuieşte mortificarea. Deci, prin aceste ghicituri Domnul şi Dumnezeul nostru, împlinind amîndouă cele înfăţişate prin

315. Pentru că în capitolul anterior a vorbit de o împărtăşire a noastră de cunoaşterea lui Dumnezeu şi Tatăl în Hristos, prin împărtăşirea de crucea Lui, în acest capitol sfîntul Maxim vrea să explice în ce fel crucea lui Hristos reprezintă o ridicare a Lui la care participăm şi noi. El remarcă mai multe înţelesuri ale crucii prin care ea înseamnă puterea lui Hristos ca Dumnezeu. La urmă arată înţelesul ei pentru Hristos ca om, adică înţelesul prin care crucea a fost mijloc de ridicare a lui Hristos ca om. Prin acest înţeles, ea poate fi mijloc de ridicare şi pentru noi, căci numai de crucea în acest înţeles ne putem împărtăşi şi noi. Acest înţeles şi-l arată crucea cînd o privim după lucrarea sau după eficienţa ei. Crucea prin lucrarea ei produce oprirea de la orice faptă îndreptată spre satisfacerea vreunei pasiuni şi produce mortificarea tendinţei spre plăcerile inferioare. Crucea ne stabilizează, ne fixează în singura dorinţă după Dumnezeu.

În acest înţeles a spus sfîntul Grigorie că Hristos Se ridică cu crucea, că ea e semnul stăpînirii Lui peste patimi, dar şi semnul puterii Lui peste cei ce se ataşează Lui prin credinţă. Căci le dă şi acestora putere să se înalţe asemenea Lui.

aceste ghicituri (adică făptuirea şi nepătimirea desăvîrşită) în aşa fel ca făptura să nu fie coruptă prin slava deşartă, prin cele ce le-a făcut, a arătat ce au să facă şi cei ce ascultă de El. El aproape că strigă în chip pătrunzător: «Acesta este simbolul puterii Mele. Deci oricine din voi doreşte această putere, să se lepede de sine, să-şi ia crucea sa şi să-Mi urmeze Mie; adică, să ia făptuirea omorîtoare a patimilor, bunătatea şi libertatea de orice pizmă». Prin aceasta a arătat că doreşte ca toţi să primească asemenea Lui această putere. Căci cînd purtătorul-de-Dumnezeu-învăţător zice: «Se ridică împreună prin cruce», socotesc că prin aceasta ne învaţă că, întrucît firea raţională a oamenilor se înalţă prin făptuire şi prin nepătimirea unită cu ea, înseamnă că însuşi Hristos Se înalţă împreună, adică Hristos ne ajută să ne facem asemenea Lui, înălţîndu-ne treptat şi după o ordine, prin făptuirea nepătimitoare, la contemplaţia cunoscătoare a naturii şi, de la aceasta, se mişcă mai departe la tainica iniţiere teologică (cunoştinţa de Dumnezeu) [316].

Aceasta mi se pare că o arată marele şi sfîntul Dionisie Areopagitul cînd zice: «Dar deoarece Dumnezeu este principiul (izvorul) sfinţitei rînduieli, prin care sfinţitele minţi ajung la cunoştinţa de ele însele, cel ce tinde la ceea ce se poate vedea din firea sa la început va vedea cine este el însuşi şi va lua întîi un dar sfînt din înălţarea spre lumină. Iar cel ce a văzut bine ale sale prin ochii nepătmitori va părăsi adîncurile întunecoase ale neştiinţei, dar fiind încă nedesăvîrşit, nu va dori el însuşi, de la sine, iluminarea şi participarea atotdesăvîrşită la Dumnezeu, ci va fi ridicat pe încetul de la cele dintîi ale lui la cele şi mai dintîi şi, desăvîrşindu-se, la comuniunea culminantă şi atotdumnezeiască, în chip bine orînduit şi sfînt» *(De Eccl. Hier.*, cap. 2, par. 4). Aşa Se ridică împreună cu crucea, după acest mare şi dumnezeiesc dascăl, Cel singur Preaînalt, prin noi, care ne înălţăm în duh cu El, ridicîndu-ne prin pătimire şi prin nepătimirea unită cu ea la cunoştinţă, şi prin aceea înălţîndu-ne cu mintea nematerială la iniţierea (cunoştinţa) tainică în cele dumnezeieşti, ba, îndrăznesc să adaug, şi la participarea la ele [317].

316. Dacă pe Golgota (şi chiar înainte de aceea, în urcuşul vieţii pămînteşti) Hristos S-a înălţat singur şi deci primul, după aceea Se înalţă împreună cu cei ce primesc crucea Lui, adică mortificarea patimilor, sau făptuirea nepătimitoare. Numai întrucît Hristos Se înalţă împreună cu ei, starea lor este asemănătoare cu cea a lui Hristos şi orice înălţare mai departe a lor, sau a acestei stări a lor, este o împreună-înălţare a lui Hristos cu ei. Înălţarea aceasta parcurge cele trei trepte ale urcuşului duhovnicesc: nepătimirea, sau făptuirea nepătimitoare, sau virtuoasă, contemplarea raţiunilor divine din creaţiune, cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu.

317. Citatul dat din Dionisie Areopagitul invalidează afirmaţia lui J. Hausherr că acesta, în opoziţie extremă cu Evagrie, care găsea pe Dumnezeu în interiorul minţii umane, îl considera mai presus de orice posibilitate a minţii de a-L cunoaşte într-o transcendenţă absolută. *(Ignorance infinie,* în «Orientalia Christiana Periodica», 1936,

98. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Cuvîntul Se îngroașă*» (Din aceeași *Cuvîntare la Teofanie*, cap. 2, P.G. 36, 313).

Purtătorul de Dumnezeu și învățător a spus, socotesc, că Cuvîntul Se îngroașă, în aceste înțelesuri:

Sau pentru că Cuvîntul, fiind simplu și netrupesc, și hrănind după ordine, în chip duhovnicesc, toate puterile din cer, a binevoit să Se îngroașe și, prin venirea Lui în trup, din noi, pentru noi și ca noi, afară de păcat, să înfățișeze în chip acomodat nouă, prin cuvinte și pilde, învățătura despre cele negrăite, care întrece puterea a tot cuvîntul (Căci spune că a grăit toate prin parabole, și fără parabole n-a explicat nimic, idem, *op. cit.*, cap. 7). Fiindcă așa le place învățătorilor să facă, întrucît auzitorii nu pot urmări lucrurile cînd sînt spuse așa cum sînt în starea lor originală. De acea voiesc să-i ridice la înțelegerea celor spuse [317 b].

Sau pentru că, ascunzîndu-Se pe Sine pentru noi în chip negrăit în rațiunile lucrurilor, Se face cunoscut în chip proporțional prin fiecare din cele văzute ca prin niște semne scrise, întreg, deodată, în toate atotdeplin și întreg în fiecare și nemicșorat; Cel nedivers și pururea la fel, în cele diverse; Cel simplu și necompus, în cele compuse; Cel fără de început, în cele supuse începutului; Cel nevăzut, în cele văzute și Cel nepipăit, în cele pipăite.

---

p. 357 și urm.). Din acest citat vedem că Dionisie se plasează la mijloc, între aceste extreme, afirmînd că se poate ajunge nu numai la o vedere duhovnicească a lui Dumnezeu, ci și la o comuniune cu El, dar drumul spre aceasta duce prin cunoașterea de sine a omului. Sfîntul Maxim își însușește această concepție considerînd, contrar cu ceea ce spune Hans Urs von Balthasar despre el (*Kosmische Liturgie*, 1961, p. 40), această comuniune cu Dumnezeu posibilă încă în viața aceasta. Sfîntul Maxim leagă strîns drumul nostru spre purificare de patimi de crucea lui Hristos. Dar purificarea aceasta, deci și crucea lui Hristos sînt temelia pe care se înalță treptele superioare ale desăvîrșirii duhovnicești. Numai prin pătimirea înfrînărilor și durerilor ajungem la nepătimire, sau la curățirea de pătimirile cele rele.

317 b. Sfîntul Maxim vede lucrarea Fiului și Cuvîntului lui Dumnezeu extinzîndu-se și asupra cetelor îngerești, și anume, nu numai pornind de la întruparea Sa ca om, ci încă înainte de aceea. El coboară treptat nu printr-o lucrare mîntuitoare de păcat (care se referă numai la oameni), ci printr-o lucrare prin care Se face mai deplin cunoscut ca Dumnezeu, de la cele mai de sus cete îngerești pînă la noi, făcînd accesibilă fiecărei trepte experiența Sa, după nivelul ei. Deci această coborîre la îngeri nu se datorește unui păcat pe care l-ar fi săvîrșit și ei, potrivit origenismului, ci pentru a-i ajuta și pe ei să urce și mai sus spre Dumnezeu. Ajungînd la noi, ființe în trup, Fiul lui Dumnezeu ia trup și ne comunică prin simboluri trupești și prin parabole istorice cunoștința despre Dumnezeu. Dar pe noi trebuie să ne elibereze și de patimi și de moarte, ca să putem primi cunoștința Lui, ca să ne ridice la fericirea înțelegerii Lui și a comuniunii strînse cu El. Se îngroașă luînd trup, ca să facă trupul nostru transparent prin înduhovnicire și să-L putem cunoaște pe El ca Dumnezeu, prin trupul Său și prin trupul nostru, devenite transparente în parte în cursul vieții pămîntești și deplin prin înviere.

Coborîrea aceasta a lui Dumnezeu-Cuvîntul a putut să se facă după o oarecare succesiune, dar și deodată. El a putut lumina deodată atît cetele îngerești, cît și pe oameni prin întrupare. Dar e mai probabil că, chiar de la crearea cetelor îngerești, Cuvîntul lui Dumnezeu S-a coborît la o înțelegere a lor, cum S-a coborît și la în-

Sau fiindcă pentru noi cei groşi la cugetare a primit să Se întrupeze şi să Se întipărească (să ia chip) în litere, în silabe şi cuvinte, ca din toate acestea să ne adune pe încetul la Sine pe noi, cei ce urmăm Lui, uniţi în Duh, şi să ne ridice la înţelegerea simplă şi liberă de relaţie, aşa de mult concentrîndu-ne pe noi pentru Sine în unitatea Sa, pe cît de mult S-a desfăşurat pe Sine pentru noi, prin pogorămînt [318].

99. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui, culegîndu-se un chip din altul, într-o înfăţişare a adevărului*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9).

Dumnezeu nu este cunoscut niciodată ce este din cele ce sînt fiinţa Lui, adică din fiinţa însăşi. Căci o noţiune care să exprime ce este e imposibilă şi la fel de inaccesibilă întregii zidiri văzute şi nevăzute. Dumnezeu Se face cunoscut celor ce văd din cele din jurul fiinţei, însă numai că este, şi aceasta, cînd sînt bine şi binecredincios contemplate. Căci toate cele din jurul fiinţei arată nu ce este, ci ce nu este, ca, de exemplu, însuşirea de a fi nefăcut, de a nu avea o origine, infinitatea, necorporalitatea şi toate cele asemenea cîte sînt în jurul fiinţei şi înfăţişează ce nu este ea, nu ce este ea. Dar şi raţiunile proniei şi ale judecăţii, după care toate cu înţelepciune se chivernisesc, ca şi înfăţişarea armonioasă a firii în legătură cu Dumnezeu, care e împreunată cu acelea, arată pe Creatorul în mod proporţional, însă numai că este.

ţelegerea omului (fără să Se întrupeze) de la crearea lui. Dar căzînd omul în păcat, coborîrea Cuvîntului s-a oprit la porţile închise ale omului, însă a stăruit în planul lumii îngereşti. Crearea lumii înseamnă o chenoză pentru Dumnezeu, o coborîre a Lui la nivelul tuturor treptelor ei înţelegătoare. În felul acesta, toată lucrarea Cuvîntului, prin care Dumnezeu a creat lumea, îmbrăţişează şi ţine îmbrăţişată întreaga lume creată. Dar coborîrea Cuvîntului susţine şi întăreşte şi urcuşul etern al îngerilor şi al oamenilor spre cunoaşterea mai deplină a lui Dumnezeu şi spre comuniunea cu El. Faptul că Dumnezeu Se face om legînd omenirea cu El arată că omenirea nu mai poate cădea din Dumnezeu, iar progresul infinit în Dumnezeu arată că Dumnezeu nu e plafonat ca lumea şi omul nu se mişcă etern între două margini, expus unei eterne plictiseli. El e cu adevărat infinit cum nu e lumea, care nu poate da din ea nimic mai înalt ca omul.

318. Întruparea Cuvîntului în Hristos pentru oameni e pusă în legătură cu încorporarea Lui în toate lucrurile, ca în nişte semne. În fiecare e întreg, şi în toate cele diverse, fără diversificare. E întreg fără să Se compună cu cele compuse şi fără să Se facă văzut cu cele văzute. E prezent în toate prin raţiunile lor ce iradiază din aceeaşi Raţiune şi în toate cuvintele ce ni le adresează prin ele acelaşi Cuvînt ipostatic. Acesta e un mod prin care ni Se face cunoscut nouă celor din trup. Prin toate ne adună treptat la Sine, unindu-ne în Duh cu El, dar şi întreolaltă, căci prin ele Îl înţelegem pe El şi ne unim cu El tot mai mult în bogăţia Lui de sensuri şi în iubirea Lui multiform manifestată faţă de noi; dar ne înţelegem şi ne unim tot mai mult şi între noi, îmbogăţindu-ne împreună din acelaşi conţinut şi legîndu-ne împreună prin firele nenumărate ale dependenţei şi iubirii reciproce şi ale dependenţei comune de El.

Dar numai pentru că S-a întrupat Cuvîntul dumnezeiesc în cea mai clară formă în Hristos, îl putem vedea în toate lucrurile, ca încorporări ale raţiunilor şi cuvintelor Lui, fără să-L identificăm cu ele, dar simţindu-L lucrînd în ele ca Subiect mai presus de ele, transcendent lor. Însă şi mai direct este încorporat şi prezent Cuvîntul în cuvintele Scripturii.

Deci negaţiunile opuse afirmaţiunilor se conciliază cu acestea şi se substituie între ele. Astfel, negaţiunile, indicînd nu ce este Dumnezeu, ci ce nu este, se unesc cu afirmaţiile în jurul faptului că e ceva Acel ce nu este aceasta sau aceea ; iar afirmaţiunile, indicînd numai că este, dar nu şi ce este Acela, se unesc cu negaţiunile în jurul faptului că nu e ceva cunoscut Acel ce este ceva. Ele indică prin ele contradicţia ca opoziţie, dar aplicate la Dumnezeu indică unirea extremelor prin coincidenţă [319].

100. Tîlcuirea duhovnicească a cuvintelor : «*Fiindcă nu ajungea Bunătăţii să Se mişte prin autocontemplarea Ei, ci trebuia ca Binele să Se reverse şi să Se răspîndească pentru ca să fie mai multe cele cărora să le facă bine*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 9, P.G. 23, 320).

Întrebînd pe marele şi înţeleptul bătrîn, adeseori pomenit, despre aceasta, mi-a spus că prin aceasta marele şi de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie arată că Dumnezeu este acelaşi unic în Sine, ca Cel ce e unul în sens propriu, neavînd nimic deosebit după fire, care să se poată cugeta împreună cu Sine. Căci numai El are în Sine stabilitatea neînţeleasă, fără de început, nesfîrşită şi necuprinsă, din care, prin revărsarea nesfîrşit de darnică a bunătăţii, a creat lucrurile din nimic şi le-a făcut să subziste, vrînd să Se împărtăşească pe Sine tuturor, pe măsura lor, şi fiecăruia în parte, fără să Se întineze, dăruind fiecăruia puterea de a fi şi de a persista. Aceasta o indică sfîntul, dumnezeiescul şi marele Dionisie Areopagitul zicînd că Dumnezeu trebuie propovăduit ca Unul, ca Cel ridicat mai presus de toate, ca Cel ce din bunătate a adus la existenţă toată ordinea celor inteligibile şi frumuseţea celor văzute, că Se află pe măsura lor în fiecare dintre făpturi potrivit unei raţiuni negrăite a înţelepciunii, fără să fie închis cîtuşi de puţin de nici o raţiune şi mod. În unele Se află anume printr-o revărsare prisositoare a bunătăţii darnice, în altele, în chip moderat, iar în altele întrucît pot doar să-L oglindească întrucîtva (*De div. nom.*, cap. 2, par. II).

Aceasta este, poate, după prostia mea, revărsarea şi răspîndirea binelui şi înmulţirea lui Dumnezeu cel unul, pe măsura celor ce-L primesc, prin comunicarea bunătăţilor.

---

319. Fără întruparea Cuvîntului, întipăririle Lui în creaţiune ne-ar da numai o cunoştinţă a celor din jurul Lui, iar despre fiinţa Lui, numai cunoştinţa faptului că este, nu şi ce este. Astfel, din creaţiune adunăm numai negaţiuni şi afirmaţiuni referitoare la cele din jurul fiinţei şi la faptul că ea este. Combinîndu-le în ele însele, afirmaţiunile şi negaţiunile par să se contrazică ; dar dacă le referim la Dumnezeu, ele se armonizează, întrucît coincid spunîndu-ne că Dumnezeu este, dar nu ce este, în fiinţa Lui. Fiinţa Lui e mai presus şi de unele şi de altele, dar le uneşte şi pe unele şi pe altele.

101. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Comunică o altă împărtășire, mult mai minunată decît prima*» (Din aceeași *Cuvîntare la Teofanie*, cap. 13, P.G. 36, 325).

Socotesc că n-a fost un lucru așa de uimitor, deși a fost așa de mare, că Dumnezeu a așezat firea oamenilor apărută prin prima creațiune în comuniune cu Sine prin insuflare. Căci atunci ea era curată, ca una ce era cinstită de mîna lui Dumnezeu. El împărtășea celui asemenea frumusețea dumnezeiască a chipului. Mai uimitor lucru a fost că a primit să stea în convorbire cu aceasta după ce aceasta s-a întinat și s-a depărtat de Dumnezeu prin patimile ce și le-a îngăduit și să Se facă părtaș de ceea ce e mai rău, întinzînd minunea pînă la unirea miraculoasă a ei cu Cel ce n-are nici un amestec cu cele create. Căci înainte firea nu primise unirea cu Dumnezeu după nici un mod sau rațiune a ființei sau ipostasului în care se contemplă în general toate cele ce există. Dar acum a primit să fie una cu El după ipostas, prin unirea negrăită, păstrîndu-și după ființă rațiunea proprie neschimbată și deosebită de ființa dumnezeiască cu care are, prin unire, unitatea de ipostas, păstrîndu-se deosebirea. Aceasta, pentru ca rațiunea ființei, după care a fost făcută și este, să-și păstreze ființa ei nemicșorată în nici un fel, iar prin rațiunea modului de existență a ființei să primească a subzista dumnezeiește, ca să nu cunoască și să nu admită nicidecum tendința mișcării în jurul a altceva. Prin aceasta Cuvîntul înfăptuiește cu firea oamenilor o comuniune cu mult mai minunată decît prima, unind cu Sine în chip esențial după ipostas însăși firea noastră [320].

102. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Iar acum să primești zămislirea și săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David, la reașezarea cortului*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 17, P.G. 36, 329).

Marele Ioan este nu numai icoana pocăinței și a filosofiei făptuitoare a nepătimirii și a contemplației cunoscătoare — a celei dintîi ca propovăduitor și botezător, a celei de-a doua, ca pustnic și depărtat de

320. Sfîntul Ciril din Alexandria folosește expresia lui Apolinarie, care circula și sub numele sfîntului Atanasie: ἡ φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, dar o explicase în sens ortodox, ca unirea a două firi într-un ipostas (ἡ ἕνωσις τῶν φύσεων καθ' ὑπόστασιν). El voia să evite prin aceasta înțelegerea unirii celor două firi ale lui Hristos ca o simplă legătură (συνάφεια) a două ipostase cu o reprezentare (πρόσωπον) comună, cum spunea Nestorie. Sinodul de la Calcedon impusese uzul exclusiv al unirii după ipostas (ὑποστατικὴ ἕνωσις). Sfîntul Maxim folosește aci expresia calcedoniană, dar o combină cu expresia «în chip esențial», ca să întărească ideea de unitate a celor două firi într-un ipostas. El exprimă prin această unire faptul că firea umană subzistă în concret în și prin ipostasul Cuvîntului, adică nu are o subzistență concretă de sine. De aceea, ea nu cunoaște și nu admite actualizarea voinței sale într-o tendință spre altceva, decît spre ceea ce vrea Fiul lui Dumnezeu. Nesubzistînd concret prin sine, firea umană nu are o mișcare a voinței de sine (γνώμη).

lume, iar a celei de-a treia, ca levit și preot și înaintemergător al Cuvîntului —, ci și simbolul statorniciei neschimbate într-acestea prin deprindere, ca cel ce a păstrat din pîntece și pînă la moarte neslăbită încrederea în acestea. Iar David este și el icoana mărturisirii (păcatelor), a făptuirii și a contemplației, ca cel ce a fost întîi păstor, pe urmă împărat al seminției iudaice și biruitor al celor de alt neam, dar nu și simbol al stabilității într-acestea prin deprindere. Căci a căzut după venirea la cunoștință, pătimind ceva omenesc, și n-a păzit neschimbată deprinderea virtuții și a cunoștinței. De aceea poate nici nu s-a scris că a săltat întru întîmpinarea Cuvîntului din pîntece, ca marele Ioan, ci numai după desăvîrșita înfrîngere a celor de alt neam și după aducerea cortului, adică după retragerea patimilor și reîntoarcerea cunoștinței. Deci Ioan este tipul tuturor celor care se nasc în virtute și cunoștință prin pocăință în duh și păstrează pînă la sfîrșit prin înaintare neschimbată deprinderea în acestea ; iar David, al tuturor celor care cad după venirea la cunoștință și iarăși dobîndesc prin pocăință bucuria dumnezeiască a sufletului pe baza virtuții și a cunoștinței. De aceea, vrînd să fie scurt și să concentreze cu duhul în chip spiritual cuprinsul larg al cuvîntului, marele dascăl a comparat cu Ioan și cu David, cu acești mari bărbați, pe cei ce ascultă, în chipul unuia sau altuia, cuvintele dumnezeiești. Aceasta pentru că fiecare din cei ce viețuiesc cu bună credincioșie corespunde, cum socotesc, în chip sigur unuia din aceștia, adică modului arătat al fiecăruia. Deci, parcă ar striga lămurit : Toți cîți ați primit cuvîntul dumnezeiesc al virtuții și al cunoștinței, zămislit în voi prin pocăință, păstrați ca marele Ioan de la început pînă la sfîrșit, prin înaintare în chip neschimbat, săltarea dumnezeiască a sufletului pentru El, nefiind furați de nici un fel de păcat și de nici o neștiință ; sau, dacă vi s-a întîmplat ceva nedorit pe drumul dumnezeiesc al virtuților, străduiți-vă prin pocăință și cu osteneală, ca fericitul David, să readuceți la voi virtutea și cunoștința prin tăria răbdării și prin exercitarea în cuvintele dumnezeiești, ca nu cumva, lăsînd cu ușurătate întinat de patimi dumnezeiescul cort al virtuții și al cunoștinței, să aveți de suportat boala preotului Eli și, căzînd pe spate la porțile templului din Sichem, să muriți strivind umărul virtuților (I Regi, 4, 17).

102 a. Aceasta socotesc că o învață acest fericit Părinte în *Cuvîntul la Duminica cea nouă,* unde zice : «Ni s-a poruncit să cîntăm Domnului cîntare nouă, fie că am fost duși de păcat în Babilon și în zăpăceala cea rea, apoi readuși în Ierusalim (căci acolo nu puteam cînta cîntarea dumnezeiască fiind în țară străină, dar aci am început cîntare și viețuire nouă), fie că am rămas în bine și am înaintat, fiind în parte

biruitori, iar în parte, în curs de biruință prin Duhul înnoitor» (Sfîntul Grigorie de Nazianz, *Nov. Domin.*, cap. I). Acestea bănuiesc, în prostia mea, că le-a cugetat învățătorul cînd a zis: «Iar acum să primești zămislirea și săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David la reașezarea cortului», concentrînd înțelesul celor spuse într-un chip potrivit cu demnitatea și cu genul [321].

Căci spun cercetătorii sîrguincioși ai acestor taine și îndrăgostiții scrutători ai rațiunilor lor duhovnicești, că rațiunea generală a înțelesului duhovnicesc al Scripturii, fiind una, apare contemplației lărgită înzecit: prin loc, timp, gen, persoană, demnitate sau ocupație, filosofia făptuitoare, naturală, teologică, prezent și viitor, sau tip și adevăr; și iarăși, concentrată prin circumscrierea celor cinci moduri dintîi în cele trei următoare și apoi a celor trei în cele două din urmă și prin închiderea celor două în rațiunea cea una, în afară de număr. Căci cele cinci moduri ale timpului, locului, genului, persoanei și demnității se adună în cele trei: al filosofiei făptuitoare, naturale și teologice, iar acestea trei, în două, care indică prezentul și viitorul. Și acestea, în Rațiunea negrăită, desăvîrșitoare, simplă și atotsusținătoare. Pentru că din aceasta s-a ivit prin ieșire decada generală a modurilor contemplate în Scriptură, ca într-o obîrșie, și se adună prin concentrare aceeași decadă în monadă.

102 b. Sub aspectul timpului, rațiunea Scripturii e văzută spiritual cînd ne arată pe: «cînd», «era», «este», «va fi», «înainte de aceasta», «prezentul», «după aceasta», «în aceeași vreme», «de la început», «trecutul», «viitorul», «anii», «vremurile», «lunile», «săptămînile», «zilele», «nopțile» și părțile acestora și, pe scurt, toate cîte le arată timpul. Sub aspectul locului, cînd arată cerul, pămîntul, aerul, marea, lumea, marginile, țările, insulele, cetățile, bisericile, satele, țarinile, munții, văile, drumurile, rîurile, pustiurile, lacurile, livezile, viile și, pe scurt, toate cîte pot exprima locul. Sub aspectul genului în general cînd arată pe îngeri sau toate cîte țin de ordinea ființelor înțelegătoare din ceruri, apoi cerul și luna, stelele, focul și cîte sînt în aer, pe pămînt, în mare, sau animalele,

321. Orice viață după Dumnezeu începe prin auzirea cuvîntului și prin pocăință. De la pocăință se înaintează la virtute, care produce nepătimirea, și la contemplație, care produce cunoașterea de Dumnezeu. Acestea sînt cele trei trepte inevitabile ale urcușului duhovnicesc. Cel ce înaintează statornic pe această cale păstrează în sine neîncetat pocăința ca izvor care alimentează efortul urcușului. El saltă și deci urcă continuu la auzul cuvîntului, care se adresează continuu conștiinței. Cel ce renunță la acest efort a pierdut și starea de pocăință. El trebuie să revină din nou la pocăință, ca să reînceapă drumul făptuirii virtuții, care duce la contemplația și la cunoașterea de Dumnezeu. Acesta saltă la reîntoarcerea cortului dumnezeiesc al virtuții și al contemplației în suflet de pe urma pocăinței, cum a făcut David. Sînt cele două tipuri de oameni care se mîntuiesc. Cine nu se încadrează în nici unul nu se mîntuiește, pentru că nu săvîrșește drumul creșterii duhovnicești.

sau plantele şi cîte se scot din pămînt şi se prelucrează de meşteşugurile omeneşti, sau toate celelalte asemenea ; în special, cînd arată oameni, neamuri, popoare, limbi, seminţii, ginţi şi toate cele asemenea, fie că se dau cu număr sau fără număr. În persoane, cînd numeşte cu numele pe acest înger sau pe acest arhanghel, sau serafim, sau celelalte fiinţe înţelegătoare care vieţuiesc în ceruri, sau arată cu numele pe Avraam sau Isaac sau Iacov sau pe alt oarecare din cei amintiţi în Scriptură cu laudă sau cu ocară. Iar după demnitate, cînd arată împărăţia sau pe împărat, pe păstor sau turma, pe preot sau preoţia, pe plugar sau pe comandantul de oşti, pe arhitect şi, simplu grăind, toate profesiunile în care se împarte neamul omenesc.

Dar toate acestea cîte le-a arătat cuvîntul că se cuprind în cele cinci moduri, constînd din fiinţă, putere şi lucrare, sau din primele distincţiuni referitoare la ele, mişcă sau sînt mişcate, lucrează sau sînt lucrate, contemplă sau sînt contemplate, vorbesc sau sînt vorbite, învaţă sau sînt învăţate, atrag sau resping şi ca să spun scurt : lucrînd sau pătimind. Iar acestea înfăţişează prin împletirea reciprocă între ele, în chip variat, filosofia făptuitoare, naturală şi teologică. Căci fiecare din cele numite e înţeles în chip diferit, ca vrednic de laudă sau de ocară, după sensurile aflate prin contemplaţie, şi descoperă raţiunile referitoare la ele, cele care trebuie făcute sau nu trebuie făcute, cele naturale sau nenaturale, cele inteligibile sau neinteligibile. Pentru că, precum am spus, în orice raţiune sînt două moduri, descoperite după putinţa celui ce face cu prudenţă cercetarea înţelesului lor. Şi din afirmarea raţiunilor ce sînt de făcut, a celor naturale şi a celor inteligibile, şi din respingerea închipuirilor ce nu sînt de făcut, a celor nenaturale şi a celor neinteligibile, cei credincioşi cultivă filosofia făptuitoare, naturală şi teologică, ceea ce e tot una cu iubirea de Dumnezeu.

102 c. Acestea iarăşi se împart în prezent şi viitor, ca unele ce au umbra şi adevărul, tipul şi arhetipul (chipul şi modelul). Căci chiar de ar avea omul în veacul acesta în chip suprafiresc şi înalt puterea de a atinge cea mai înaltă măsură a virtuţii, a cunoştinţei şi, prin aceasta, puterea de a se face stăpîn pe ştiinţa celor dumnezeieşti, se află încă în tipul şi icoana arhetipurilor. Pentru că tot ce socotim noi acum că e adevăr e în realitate tip şi umbră şi icoană a Raţiunii mai înalte. Raţiunea, care în toate lucrează în vederea viitorului şi e făcătoare a tuturor, e înţeleasă ca existînd şi arătîndu-se în tip şi în adevăr, ca una ce e mai presus de prezent şi viitor şi mai presus de tip şi de adevăr, neavînd nimic opus care să se contemple împreună cu ea. Adevărului însă

se opune minciuna. Deci Raţiunea în care se adună toate e mai presus de adevăr. Şi iarăşi, existînd ca om şi Dumnezeu, e cu adevărat mai presus de umanitate şi dumnezeire.

Deci cele cinci moduri de mai înainte se contrag, după înţelesul lor multiplu, în filosofia făptuitoare, naturală şi teologică; acestea iarăşi, în prezent şi viitor, sau în tip şi adevăr; prezentul şi viitorul, în obîrşie, adică în Cuvîntul ce era la început. Acesta face pe cei ce s-au făcut vrednici de El şi prin cele spuse au făcut cu osteneală drumul spre El, şi decada care s-a făcut pentru ei au făcut-o pentru El în monadă, să-L pătimească şi să-L vadă. Pentru că unimea i-a eliberat de toată mişcarea pătimaşă, naturală şi înţelegătoare · şi a imprimat în ei, printr-o deprindere integrală şi prin har, însuşirea simplităţii dumnezeieşti după fire [322].

322. Împrejurările acestea reflectă diferitele raţiuni în care se ramifică Raţiunea divină în creaţie şi în istorie. În Scriptură e străvezie, mai mult ca în creaţie, Raţiunea cea una ramificată în raţiunile cele multe. Dar Scriptura nu e o ordine despărţită de creaţie, ci în ordinea ei e pusă în lumina mai clară a Revelaţiei ordinea creaţiei. De aceea ea şi ajută ordinii creaţiei să se restabilească şi să se actualizeze conform cu adevărata ei destinaţie. Propriu-zis, ajută omului să se realizeze, ţinînd seama de totalitatea raţiunilor încorporate în creaţie şi luminate în ordinea şi modul lor de actualizare prin Scriptură sau prin Revelaţie. Căci numai omul se realizează prin cunoaştere şi voinţă. Omul combină în efectuarea urcuşului său spiritual spre Dumnezeu raţiunile creaţiei, lămurite de Scriptură, conform relaţiilor fireşti în care se împletesc ele, realizînd ordinea vieţii în dezvoltarea ei spre Dumnezeu. Omul se dezvoltă astfel în relaţie cu tot universul, în multiplicitatea aspectelor lui. Se dezvoltă combinînd timpul lui, care face parte din timpul lumii, cu locul lui, care face parte de asemenea din locul lumii; cu apartenenţa la neamul faţă de care are anumite datorii, care e condiţionat de celelalte neamuri ale lumii; activînd calităţile şi îndatoririle persoanei lui în raport cu celelalte persoane, cu ocupaţia sau poziţia lui în societate.

Trăind într-un anumit timp şi loc, avînd faţă de neamul din care face parte datoriile ce i le impune acel loc, timp şi ocupaţie sau poziţia sa în acel neam, fiind dotat ca persoană cu însuşiri particulare, fiecare om primeşte de la Dumnezeu alte daruri şi alte solicitări şi toate aceste daruri şi solicitări sînt raţiuni şi cuvinte noi prin care Se manifestă Dumnezeu în lume şi pe care le vrea dezvoltate prin răspunsurile speciale ale acelui om care contribuie astfel la punerea în relief pentru toţi a unei alte părţi din bogăţia unitară a raţiunilor şi a darurilor lui Dumnezeu spre creşterea spirituală a tuturor. Numai cel ce s-a întîlnit astfel continuu cu Dumnezeu care îi grăieşte, îi oferă daruri şi-l solicită în mod special, dar în ansamblul tuturor cuvintelor, darurilor şi solicitărilor adresate oamenilor într-o ramificare concretă a raţiunilor Sale, creşte în cunoaşterea nesfîrşitelor forme ale manifestării iubirii lui Dumnezeu, pentru ca, atunci cînd se va întîlni cu El în persoană, să vadă în simplitatea Lui şi multiplicitatea nuanţelor acestei iubiri. Numai cel ce a experiat în nenumărate ocazii darurile şi solicitările tatălui, sau şi-a dezvoltat prin acestea dialogul iubitor cu el, a crescut la capacitatea de a vedea în faţa tatălui concentrată bogăţia de simţiri pe care a manifestat-o prin toate acele daruri şi solicitări. Nu va putea ajunge cineva la înţelegerea complexităţii iubirii concentrate în faţa unitară *a tatălui său, dacă nu a fost atent la toate cuvintele, darurile, solicitările ce* i s-au adresat, dacă nu le-a sesizat şi nu le-a răspuns, ci şi-a căutat liniştea în vidul unei detaşări abstracte a eu-ului său interior. Cerînd fiecăruia o asemenea valorificare a împrejurărilor concrete ale vieţii lui, ca drum spre Dumnezeu, sfîntul Maxim afirmă din nou importanţa creaţiei în toată complexitatea ei pentru urcuşul omului la Dumnezeu. Insistenţa lui asupra doctrinei despre raţiuni, asupra importanţei cunoaşterii lor prin contemplarea curată a lucrurilor, după dobîndirea virtuţilor, pare a-şi

Dar trebuie ştiut şi aceea că raţiunea providenţei s-a sămînţat în filosofia naturală, iar raţiunea judecăţii în cea făptuitoare, în modurile potrivite acestor raţiuni, moduri în care se arată celor ce contemplă existenţele şi desfăşurarea lor [323].

---

avea cauza în voinţa de a respinge origenismul platonizant care preconiza desprinderea cît mai radicală a omului de lume pentru a se întoarce în unitatea preexistentă, neîmbogăţit din viaţa în lume.

Dar sfîntul Maxim acordă prin această importanţă deplină identităţii personale a fiecărui om. Omul nu-şi pierde identitatea sa personală pe drumul către Dumnezeu. Dimpotrivă, în raportul cu Dumnezeu omul îşi găseşte şi-şi păstrează identitatea sa personală, simţind iubirea lui Dumnezeu îndreptată în mod particular spre sine, împreună cu responsabilitatea specială cu care Dumnezeu îl investeşte în raport cu întreaga creaţie. Raportîndu-se la Dumnezeu în conformitate cu coordonatele care-l individualizează şi cu darurile şi cu solicitările dumnezeieşti pe care le are în aceste coordonate şi prin care Dumnezeu i Se adresează în fiecare împrejurare a vieţii lui, într-un mod special, omul urcă treptat prin filosofia făptuitoare a virtuţilor, sau prin despătimire şi prin contemplarea raţiunilor divine care îl solicită, din creaţie şi din Scriptură, spre cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu, în Care se adună toate raţiunile cunoscute de el. Prin fiecare faptă şi treaptă se împlineşte pentru prezent şi se deschide unei împliniri superioare în viitor. Căci virtutea şi cunoştinţa dobîndită în prezent e numai un tip dinamic spre binele şi adevărul final. Mai bine-zis, plenitudinea ultimă spre care tindem e mai presus de dualitatea: prezent-viitor, virtute-cunoaştere, bine-adevăr. Ea e mai presus chiar de dualitatea umanitate-dumnezeire, spune sfîntul Maxim. Căci omul ajuns în Dumnezeu nu se mai distinge de Dumnezeu, deşi după natură rămîne deosebit de Dumnezeu. Unitatea aceasta s-a realizat în mod culminant şi exemplar în Hristos. Astfel, prin urcuş, cele cinci moduri le combină în trei, pe cele trei în două, şi de la acestea se ridică în monada divină, sau mai bine zis formează cu Dumnezeu o unică monadă. Cu monada divină se uneşte cînd s-a unificat pe sine însuşi în mod desăvîrşit, unindu-se în întregul său simplificat cu Dumnezeu cel în simplitatea Sa atotcuprinzătoare. Căci simplitatea monadei divine, imprimîndu-se în el, l-a eliberat de toată varietatea mişcărilor şi anume nu numai a celor pătimaşe, păgubitoare firii, ci şi a celor naturale şi înţelegătoare.

Unificarea nu se produce numai în om şi între om şi Dumnezeu, ci şi între oameni. Deşi fiecare se mişcă spre sursa divină pe linia unor raţiuni conforme persoanei lui şi a combinărilor speciale de coordonate pe care le reprezintă, liniile diferitelor persoane sînt nu numai convergente, ci şi legate între ele şi într-o comunicare reciprocă continuă şi tot mai intimă, producînd între ele o unică mişcare simfonică şi vastă ce se înalţă spre aceeaşi sursă, care este totodată aceeaşi ţintă; convergenţa simfonică se micşorează numai acolo unde mişcările diferiţilor inşi nu înaintează spre aceeaşi sursă a raţiunilor. Mişcările acestea sînt contrare firii şi nu conduc creatura la scopul ei desăvîrşitor, ci la coruperea definitivă, aruncîndu-le într-un adevărat haos corupător al fiinţei şi al persoanelor.

323. Sfîntul Maxim distinge între raţiunea şi scopul Providenţei şi între raţiunea şi scopul Judecăţii. Cea dintîi se descoperă cunoaşterii existenţelor, sau gîndirii referitoare la ele (filosofiei naturale), fiind sădită şi în tendinţa omului după această cunoaştere; cea de a doua e sădită în judecata (distinctivă) ce o face omul între cele ce trebuie făcute şi cele ce nu trebuie făcute, deci şi la cerinţa creaţiei de a fi tratată în acest fel, ca singurul mod în care poate fi dezvoltată în chip firesc. Aceste două feluri de raţiuni se descoperă deci numai cînd omul activează concret cele două moduri de abordare a realităţii. Astfel, există raţiuni divine ale celor ce sînt şi ale celor ce trebuie făcute, sau raţiuni fiinţiale şi raţiuni normative. Dar între ele este o strînsă legătură. Raţiunile normative indică în ce direcţie trebuie să fie dezvoltate lucrurile, care există în baza raţiunilor fiinţiale; sau raţiunile fiinţiale au şi un aspect normativ. În trecerea de la ceea ce sînt la ceea ce trebuie să devină apar modurile. Modurile sînt formele prin care raţiunile normative dezvoltă raţiunile fiinţiale.

Nu numai prin concepţia pozitivă despre mişcare, ci şi prin cea despre raţiunile normative şi prin cea despre moduri, viziunea sfîntului Maxim despre lume

Acestea socotesc că le-a cugetat, cum s-a spus, acest dumnezeiesc dascăl, cînd a numit în chip cuvenit pe sfinții amintiți din modul înțelegerii lor după neam și demnitate, iar pe marele Ioan, și din modul locului. Căci sfîntul Ioan, ca predicator al pocăinței, este icoana făptuirii; ca pustnic, al nepătimirii; ca levit și preot, al contemplației cunoscătoare; iar ca cel ce a săltat în pîntece în întîmpinarea Cuvîntului, e simbol al neschimbării și al deprinderii în virtute și cunoștință. Iar sfîntul David, ca iudeu și păstor, închipuiește filosofia făptuitoare, prin mărturisirea (păcatului); ca împărat al lui Israel, înfățișează tainica inițiere contemplativă. Deci neamul sfîntului Ioan e poporul și semința din care a fost, demnitatea (ocupația) e predica și preoția, iar locul e pustiul în care petrecea. Iar al marelui David, la fel, neamul e poporul și semința, ocupația sau demnitatea, păstoria și împărăția [324].

Dacă înțelegem pe fiecare din acestea potrivit cu el însuși, după rațiunea cuvenită și modurile indicate ale ei, indicăm fără greșeală taina manifestată prin el.

103. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*De fuge în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima; căci bine este să fugi împreună cu Hristos cînd e prigonit. De întîrzie în Egipt, cheamă-L din Egipt, unde se aduce bună închinare*» (Din aceeași *Cuvîntare la Teofanie*, cap. 18, P.G. 36, 332).

Socotesc că nu ajunge să știm că Domnul a fugit în Egipt; mai trebuie să știm, în consecință, că a fugit prigonit de cineva. Deci nu fuge Domnul simplu în Egipt, ci prigonit de Irod, care împărățea atunci în Iudeea. Iar Irod, cum se spune, se tîlcuiește «patimă», sau «cel de piele», sau «fire». Iar Egiptul are și el multe înțelesuri, după modurile de contemplație. Uneori înseamnă lumea de acum, alteori trupul, uneori păcatul, alteori neștiința, alteori iarăși necăjirea. Mai ales în înțelesul acesta trebuie să luăm acum fuga Domnului în Egipt. Bine este deci să fugim în Egipt împreună cu Hristos, adică cu rațiunea dumnezeiască, cea cunoscătoare, din noi, prigonită din pricina prunciei pentru noi, cei prunci încă în ea, de către cugetul pămîntesc ce stăpînește și împărățește încă asupra noastră prin mișcările pătimașe ale trupului. Să fugim adică în starea de suferire a greutăților prin făptuire, pînă ce ni se va vesti prin

se dovedește profund dinamică. Întreaga creație ajută înaintării spre Dumnezeu a persoanei umane, iar aceasta are misiunea să ducă întreaga creație spre Dumnezeu. Ea nu este o temniță pentru om, în sensul origenist.

324. David ca păstor închipuiește înțelepciunea cu fapte, care începe de la mărturisirea păcatului, sau de la pocăință, închipuită de sfîntul Ioan Botezătorul. În faza aceasta omul își păzește gîndurile, ca David, oile. Ca împărat, închipuiește treapta supremă a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu. Amîndoi parcurg cele trei trepte duhovnicești, dar Ioan, fără nici o întrerupere.

nepătimire moartea celor ce caută sufletul atotdumnezeiești raţiuni aflate în noi în stare de pruncie, adică moartea celor ce vor să omoare viaţa noastră cea conformă raţiunii (cuvîntului), a celor stăpîniţi de furia de a nimici în noi starea sau deprinderea cea după chipul lui Hristos. Căci raţiunea (cuvîntul) vine, prin rîvna voinţei noastre nesovăielnice, ca printr-un nour uşor, în Egiptul nostru, adică în trup, clătinînd mişcările şi patimile acestuia, ca pe nişte idoli făcuţi de mînă, şi le răstoarnă de pe tron şi le alungă cu totul din suflet, întorcîndu-l pe acesta, după aruncarea idolilor, la închinarea cuvenită a Sa.

Deci să fugim în sens bun împreună cu Hristos cel prigonit, primind drept bună răsplată a fugii împreună cu El, prin suferirea de bunăvoie a greutăţilor şi necazurilor, nepătimirea. Şi să-L chemăm iarăşi pe Hristos din Egipt, nelăsînd raţiunea dumnezeiască a cunoştinţei din noi, după alungarea şi omorîrea desăvîrşită a patimilor, prinsă neînţelepţeşte în lupta împotriva patimilor ce nu mai sînt şi neîngăduind să se facă cunoscută numai ca trup raţiunea care e în noi sau în cei care sînt în contact cu noi, ci după ce am fost pregătiţi bine şi în chip credincios în chipurile filosofiei făptuitoare cu ajutorul necazurilor legate de virtuţi, să urcăm de la virtuţi, prin contemplaţie, la cunoştinţa puterilor ale căror chipuri şi preînchipuiri sînt virtuţile. Să urcăm bine ca de la Egipt în Iudeea şi să-i învăţăm şi pe cei ce sînt cu noi să urce şi, de la cunoaşterea lui Hristos Cuvîntul ca trup, să ne mutăm, prin făptuire, la slava sau la cunoştinţa Lui ca a Unuia-Născut din Tatăl. Aşa fuge cineva în sens bun şi credincios împreună cu Hristos cel prigonit şi aşa Îl cheamă pe El iarăşi, strămutîndu-se de la făptuire la contemplaţie şi cunoştinţă, toate făcîndu-le cu raţiunea, conform cu Raţiunea, mai presus de raţiune [325].

325. Se descrie lupta raţiunii divine sau a solicitării divine ce ni s-a descoperit în conştiinţă cu mişcările pătimaşe din noi. Cît e încă în stare de pruncie, să fugim de prigoana acestora în greutăţile legate de făptuirea virtuţilor, pînă ce mor aceste patimi. Apoi să o chemăm din aceste greutăţi şi necazuri legate de practicarea virtuţilor, la lucrarea mai înaltă a contemplării. Să nu o mai lăsăm să se lupte cu pretinse patimi care nu mai sînt, şi să se manifeste numai în strădunţe săvîrşite prin trup pentru curăţirea trupului; ci să o lăsăm să se înalţe de la virtuţi la treptele spirituale, ale căror chipuri sînt virtuţile. Iar noi să ne mutăm în întregime împreună cu ea de la starea ei terestră la starea ei transfigurată, adică, de la cunoaşterea sau experienţa ei cea după trup, la cunoaşterea şi experienţa stării ei de slavă; să vedem raţiunile divine în ele înseşi, sau în Dumnezeu.

Tot drumul acesta să-l facem cu o raţiune care se conformează Raţiunii mai presus de raţiune. Raţiunea divină mai presus de raţiune S-a coborît la noi prin raţiunea noastră şi prin raţiunile lucrurilor ca daruri şi solicitări către noi, ca să ne înalţe la bucuria întîlnirii personale cu Ea, depăşind greutăţile împlinirii cerinţelor Ei prin biruirea patimilor noastre egoiste. Din Raţiunea iubirii mai presus de raţiune, s-a întins raţiunii noastre puntea spre raţiunea noastră, ca prin această punte să urcăm la Raţiunea iubirii, Care e mai presus de raţiunea noastră şi de puntea coborîtă la noi, dar cu Care noi şi raţiunea noastră sîntem în acord. Să ne ridicăm la starea în care vedem în mod transparent Raţiunea supremă mai presus de raţiunea noastră.

Să nu ţi se pară ciudat că se înţelege Egiptul ca suferire de necazuri în vederea virtuţii. Ia seama cu atenţie la cele isorisite în Vechiul Testament : el nu a apăsat numai pe Israel, punîndu-l să facă cărămidă, ci şi pe egiptenii înşişi i-a chinuit pînă la pieire prin apariţia lui Moise. Căci Egiptul se tălmăceşte, cum am spus, apăsare şi întuneric. Dar, orice tălmăcire, cînd se ţine seama de raţiunea cuvenită a lucrului la care se referă, găseşte în el, prin contemplaţie, de cele mai multe ori un sens de laudă şi unul de ocară. Deci dacă atunci cînd trupul este în vigoare şi se îngraşă prin patimi, sufletul e chinuit şi întunecat, retrăgîndu-se de la el deprinderea virtuţilor şi iluminarea cunoştinţei, la fel şi cu totul cuvenit cînd sufletul e păzit şi luminat de frumuseţea dumnezeiască a virtuţilor şi de iluminarea cunoştinţei, omul din afară se strică, trupul lepădînd, prin apariţia raţiunii, vigoarea naturală. Căci în trup se ascundea, tîrîndu-se, sau mai vîrtos împărăţea şarpele ce avea puterea în buric, ca un oarecare faraon nevăzut ce arată cele frumoase, chinuind sufletul cu muşcăturile păcatului. Dar stingîndu-se în parte cugetul trupului, prin greutăţile şi strîmtorările făptuirii, se retrage şi şarpele, fiind mortificat cu desăvîrşire şi nemailăsînd nici urmă din tirania de mai înainte. Astfel, cei ce au dobîndit libertatea pot striga prin Hristos încă înainte de învierea cea de obşte, din pricina învierii de bunăvoie a libertăţii ce s-a ivit în ei : «Unde-ţi este, moarte, boldul ? Unde îţi este, iadule, biruinţa ?» (I Cor., 15, 55). E vorba de plăcerea trupului şi de rătăcirea din neştiinţă a sufletului împreunat cu plăcerea aceea. Căci atotscleratul diavol, stăpînind prin acelea firea omenească, înţepa fără cruţare cu acul plăcerii firea oamenilor şi o trăgea, plin de pizmă, cu arcanul înşelăciunii spre pieire [326].

104. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Dacă vreunii vor să fie numaidecît lipsiţi de dreapta credinţă şi să cadă de la slava lui Dumnezeu, fiind atraşi la idoli şi la lucrurile meşteşugite şi la plăsmuirile mîinilor, cei ce au minte n-au decît să dorească altceva decît să le respecte şi deci să le cinstească*» (Din *Cuvîntarea la Lumini*, a aceluiaşi, cap. 6, P.G. 36, 340—341).

326. Suferirea de necazuri şi de greutăţi e şi un lucru bun cînd prin ele omul se exercită în virtute. Egiptul luat în acest sens capătă un înţeles bun. Aceasta putea mira pe unii din cititorii sfîntului Maxim. De aceea spune că şi Egiptul, ca orice lucru, poate fi luat atît în sens bun, cît şi în sens rău. Egiptul are acest dublu înţeles prin faptul că este chipul trupului. Dar dacă trupul ţinut în vigoare poate fi spre moartea lui şi a sufletului, dacă vigoarea lui întreţinută de lăcomie e slăbită, el contribuie la creşterea duhovnicească a sufletului şi pregăteşte fiinţa umană spre înviere. Ideea aceasta o va dezvolta sfîntul Maxim (în *Quaest. ad Thalas., 58*) cînd spune : «Întristîndu-se omul cu trupul de virtute din pricina ostenelilor se bucură cu sufletul, privind la frumuseţea celor viitoare ca la ceva prezent».

Cînd au fost citite acestea, ați spus că unii dintre auzitori au contrazis pe învățător, spunînd că nu e drept ca cei ce au minte și au hotărît să vieţuiască evanghelic să dorească să fie respectate acestea și deci să le cinstească. Față de aceștia eu nu spun de la mine nimic, ci ceea ce am învățat despre acestea de la un bătrîn înțelept în cele dumnezeiești și care s-a ocupat mult cu învățătura Părinților. Aflați (căci grăiesc ca și cînd aceștia ar fi de față) că sfîntul și fericitul părinte Grigorie, văzînd pe elini stăpîniți mai ales de această rătăcire irațională și înstrăinați cu totul de la cunoștința Celui ce e cu adevărat Dumnezeu, le spune acestea, călăuzit de legea compătimirii. El voia să li se facă cît mai ușoară întoarcerea la calea cea dreaptă, din iraționalitatea și din nimicnicia sau mai bine-zis din murdăria idolilor lor, după ce li se va arăta deplin netemeinicia lor prin rațiuni demonstrative. Iar pe lîngă aceasta mai voia ca să nu fie atras cineva de necredința acelora, odată ce rătăcirea lor e vădită tuturor și ușor de demascat, neascunzînd răul cuprins în ea nici unuia care cugetă cinstit.

105. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Unde e curățire, acolo e iluminare, iar iluminarea e împlinirea dorinței acelora care doresc cele mai mari, sau ceea ce e mai mare, sau ceea ce e mai presus de mărime*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 8, P.G. 36, 344).

Cunoscătorii tainelor dumnezeiești spun că unde e curățirea sufletului cea prin virtuți, acolo apare și iluminarea cunoștinței după cercetarea cu evlavie a lucrurilor. Iar aceasta ridică sufletul spre înțelegerea lui Dumnezeu și țintuiește dorul lui de cel mai de sus dintre cele dorite, adică de Dumnezeu, Care e și se cunoaște întru cele mai mari, sau e Cel mai mare și e propriu-zis mai presus de mărime. «Întru cele mari» e ca Cel ce e în trei ipostasuri de o ființă, de o putere și neamestecate în proprietatea exactă și neschimbată a fiecăruia, adică în nenaștere, în naștere și în purcedere; «Cel mai mare» e pentru unitatea, identitatea și unicitatea dumnezeirii după ființă; iar «mai presus de mărime», pentru că dumnezeirea nu e circumscrisă de vreo cantitate sau mărime sau mulțime și nu e cuprinsă în niște margini. Căci toată mărimea e mărginită. Dumnezeirea e singura fără margini, cum zice marele David: «Mare e Domnul și lăudat foarte» (Ps. 47, 2) și «măreția Lui nu are sfîrșit» (Ps. 144, 3). Ba nu e mărginită de nici un hotar. De aceea e infinită, neexistînd nici o noțiune de timp și de spațiu care să o ajungă. Pe baza unor astfel de noțiuni au născocit cei ce se muncesc cu aceste lucruri, metoda argumentelor raționale. Dar din pricina lor s-au dovedit incapabili de a afla adevărul, deoarece au crezut că tot ceea ce nu putea fi prins în raționamentele lor nici nu există.

Şi e dovedit că învăţătorul le spune pe cele mai dinainte pentru faptul că şi în alte părţi se foloseşte de aceleaşi cuvinte. Căci zice în *Cuvîntul la venirea celor din Egipt (Cuv. Despre Egipt,* cap. 6), vorbind despre fiinţa necreată şi despre firea creată şi care a luat început : «Iar cea dintîi se numeşte Dumnezeu şi stă în cele trei mai mari, adică în Tatăl, creatorul şi desăvîrşitorul, şi în Fiul şi în Sfîntul Duh». Şi iarăşi, în *Cuvîntul despre Botez,* vorbind despre una şi aceeaşi sfîntă dumnezeire în trei sfinte ipostasuri, zice : «Din toate părţile egală, din toate părţile aceeaşi, ca o singură frumuseţe şi mărime a cerului, o consubstanţialitate infinită a celor trei infinite» *(Cuv. la Sfîntul Botez,* cap. 41).

Deci învăţătorul s-a făcut însuşi tîlcuitor celor ce nu citesc superficial dumnezeieştile lui cuvinte.

106. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : «*Se înnoieşc firile şi Dumnezeu Se face om*» *(Cuv. la Sfînta Lumină,* cap. 13, P.G. 36, 348).

Sfinţii — care au primit cele mai multe din tainele dumnezeieşti de la cei ce au fost următori şi slujitori ai Cuvîntului şi deci au fost iniţiaţi nemijlocit în cunoştinţa lucrurilor, întrucît le-a fost transmisă în chip succesiv prin cei dinaintea lor — spun că în subzistenţa tuturor celor create se disting cinci împărţiri. Cea dintîi din acestea spun că e cea care deosebeşte firea creată în general, care a primit existenţa prin facere, de firea necreată. Căci spun că Dumnezeu a făcut din bunătate strălucitoarea ordine a tuturor lucrurilor ; de aceea nu-i este acesteia de la sine vădit ce şi cum este. Această neştiinţă care distinge pe creatură de Dumnezeu o consideră semnul deosebirii. Dar ce este aceea ce distinge acestea întreolaltă, în chip natural, încît niciodată nu primesc unirea într-o fiinţă, neputînd primi una şi aceeaşi raţiune, au lăsat-o nespusă. A doua deosebire e cea prin care toată firea care a luat existenţă de la Dumnezeu se deosebeşte în inteligibilă şi în sensibilă. A treia e cea prin care firea sensibilă se împarte în cer şi pămînt. A patra e cea prin care pămîntul se împarte în rai şi lumea locuită. Şi a cincea e cea prin care omul care e peste toate, ca un laborator ce ţine şi leagă toate la un loc şi mijloceşte prin sine în chip natural între toate extremităţile tuturor împărţirilor, fiind introdus între făpturi prin facerea din bunătate, se împarte în bărbat şi femeie. Căci el are, în chip natural, prin însuşirea părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile, puterea de unire, prin mijlocirile între toate extremităţile. Prin această putere completîndu-se modul creării prin cauză a celor împărţite, omul avea să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti : unirea armonioasă a extremităţilor din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus şi

pe rînd de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfîrşindu-se în Dumnezeu [327].

Pentru aceasta a introdus între făpturi ca cel din urmă pe om, ca o legătură naturală ce mijloceşte prin părţile sale între extremităţile universului şi aduce în sine la unitate cele despărţite după fire printr-o mare distanţă. Aceasta, pentru ca omul prin unirea prin care toate le adună la Dumnezeu ca la cauzatorul lor, începînd de la despărţirea sa de mai înainte şi înaintînd apoi prin cele de la mijoc, pe rînd şi treptat, să ia în Dumnezeu, în Care nu e împărţire, prin unirea cu El, sfîrşitul urcuşului înalt săvîrşit prin toate.

Aceasta o face întrucît scutură mai întîi cu totul de la fire, prin afecţiunea atotnepătimaşă faţă de virtutea dumnezeiască, însuşirea de bărbat şi femeie, care, după raţiunea de mai înainte (κατὰ τὸν προηγουμένον λόγον), nu era legată de planul lui Dumnezeu cu privire la naşterea omului. Prin aceasta se arată şi se face, potrivit cu intenţia dumnezeiască, numai om, nedespărţit prin numele de bărbat şi femeie, conform cu raţiunea după care a fost creat la început, neîmpărţit în secţiunile în care este acum, datorită cunoştinţei desăvîrşite a raţiunii sale, după care, precum am zis, a fost creat.

Apoi unind, prin virtutea sa sfîntă, raiul şi lumea locuită, face pămîntul unul, ca să nu mai fie pentru el împărţit după deosebirea părţilor omului, ci mai vîrtos adunat, întrucît omul nu mai suferă nici o ispitire spre vreuna din părţile lui.

327. Omul este inelul de legătură între toate părţile deosebite ale realităţii, căci prin părţile sale stă în relaţie cu toate părţile realităţii. Unirea aceasta se înfăptuieşte prin om în mod treptat şi ea progresează în sus, adică le duce pe toate spre unirea în Dumnezeu. Omul depăşeşte mai întîi despărţirea dintre bărbat şi femeie şi între el şi semenii săi (Gal., 3, 28), apoi, între el şi lumea sensibilă pe care o transfigurează în sine, începînd cu cea mai apropiată şi sfîrşind cu aştrii, apoi între pămîntul locuit şi rai, după aceea, deosebirea între el şi îngeri şi la urmă, între el — cu toată creaţiunea adunată în el — şi Dumnezeu. Ideea aceasta o afirmase mai întîi Atanasie, care văzuse această unire realizată deplin în Hristos. Sfîntul Atanasie spunea: «Cuvîntul, prin Care şi în Care la început au fost create toate lucrurile, conduce din nou creaţiunea întreagă, care a părăsit mişcarea dată ei de Dumnezeu, şi o recompune şi o adună. Diviziunile apărute în creaţie, prin separarea elementelor care erau destinate să ţină creaţia ca un tot şi a nu se separa, au fost depăşite în Hristos şi puterea unificatoare realizată în El exercită o forţă unificatoare în toată creaţia. Prin naşterea Sa din Fecioara, Hristos a depăşit contradicţia sexelor. În Hristos, spune Apostolul, «nu e bărbat şi femeie» (Gal., 3, 28). Prin moartea şi învierea Sa a înlăturat separarea între rai şi lume apărută după cădere şi a deschis neamului omenesc intrarea în raiul interzis, pentru că El însuşi Se întoarce după înviere pe pămînt şi arată că în El raiul şi lumea sînt una. Prin înălţarea la cer unifică cerul şi pămîntul şi înalţă corpul omenesc asumat de El şi constituit din aceeaşi esenţă şi materie. Întrucît S-a înălţat cu sufletul şi cu trupul deasupra cetelor îngereşti, El a restabilit unirea între lumea sensibilă şi inteligibilă şi garantează armonia întregii creaţiuni» (După J. Meyendorff; *Le Christ dans la théologie byzantine»*, Cerf, Paris, 1969, p. 194). Dar sfîntul Maxim insistă asupra însuşirilor care-l fac pe om capabil de această forţă unificatoare actualizată în Hristos. La fel descrie felul în care se pot realiza prin om depăşirile diferitelor diviziuni.

După aceea unește cerul și pămîntul, pentru identitatea vieții sale cu îngerii prin virtute, pe cît e cu putință oamenilor.

Pe urmă face zidirea sensibilă una și neîmpărțită, nedespărțită pentru el spațial prin distanță, ca unul ce a devenit ușor cu duhul și neretinut la pămînt de nici o povară a trupului și neîmpiedicat în urcușul spre ceruri. Aceasta, datorită desăvîrșitei invizibilități a minții, care se silește sincer spre Dumnezeu și-și face cu înțelepciune drumul înălțării spre El în mod treptat, ca pe o cale de obște, înaintînd de la ceea ce a atins la ceea ce urmează.

Apoi unește, pe lîngă acestea, cele inteligibile și cele sensibile prin desăvîrșita egalitate cu îngerii, în cunoștință. Astfel face întreaga creațiune o singură creațiune, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobîndit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor din lucruri, liberă de orice lipsuri întocmai cu a îngerilor, prin care, venind revărsarea nesfîrșit de darnică a înțelepciunii adevărate, se dăruiește drept urmare celor vrednici nemijlocit și în chip curat cunoștința de neînțeles și de netălmăcit despre Dumnezeu.

În sfîrșit, după toate acestea unește prin iubire și firea creată cu cea necreată (o ! minune a iubirii de oameni a lui Dumnezeu față de noi), arătîndu-se una și aceeași prin posesiunea harului ca putere habituală. Ajuns aici, omul se află întreg și în chip integral într-o întrepătrundere cu Dumnezeu întreg, devenit tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. El Îl are pe Dumnezeu însuși întreg în locul său însuși și agonisește ca premiu atotunic al urcușului pe Dumnezeu însuși ca țintă finală a mișcării celor ce se mișcă și ca stabilitate neclintită și nemișcată a celor purtate spre El, și ca graniță și margine nehotărnicită și nesfîrșită a toată granița și regula și legea, rațiunea și mintea și firea [328].

328. Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om, pentru că omul e inelul de legătură între toate părțile creațiunii și Dumnezeu. În El se vor aduna toate. Omul are de la început o legătură ontologică cu toate și o sete de a desăvîrși această legătură. În el există capacitatea de a fi unit cu toate, de a le aduce pe toate la Dumnezeu, unite cu sine. În aceasta stă demnitatea omului, de preot al creațiunii. În vederea acestei uniri a făpturilor cu Sine, prin om, a adus Dumnezeu creațiunea la existență.

Părțile creațiunii sînt părțile omului. Ele își găsesc unitatea deplină în om. Ele nu sînt un cosmos deplin decît prin om și în om. Nu omul e o parte a cosmosului, ci toate părțile cosmosului sînt părți ale omului. Omul nu e un microcosmos, alături de macrocosm, sau în cadrul lui, ci cosmosul propriu-zis, întrucît dă o unitate deplină și un sens deplin tuturor părților creației. Părțile creației sînt umane și sînt chemate să fie tot mai actual umanizate. Nu omul e încadrat în vreuna din părțile creației și adaptat ei, ci toate părțile creației sînt încadrate în om și adaptate lui. Creația devine un cosmos în om întrucît e unificată și umanizată deplin în el. Brațele omului sînt mai largi decît toate dimensiunile creației. El e mai cuprinzător decît toată creația neînsuflețită, ajungînd pînă la Dumnezeu și mijlocind între creație și Dumnezeu. Omul e chemat nu numai să umanizeze creația făcînd-o cosmos, actualizînd întreaga ei frumusețe virtuală, ci să mijlocească îndumnezeirea ei, întrucît o unește intim cu sine; sau ea se îndumnezeiește în om, prin om și pentru om. Omul e cel ce descoperă sensul creației, ca sens care îl completează. Sensul creației e pe măsură omului

106 a. Omul, după ce a fost creat, nu s-a mişcat în chip natural în jurul Celui nemişcat, ca obîrşie proprie (adică în jurul lui Dumnezeu), ci s-a mişcat, de bunăvoie, contrar firii şi fără de minte, în jurul celor de sub el, peste care a fost pus de Dumnezeu să stăpînească, abuzînd de puterea naturală dată lui prin creaţiune spre unirea celor despărţite, ca mai vîrtos să despartă cele unite [328 b]. Primejduindu-se astfel, puţin a lipsit ca să se strămute iarăşi, în chip jalnic, în neexistenţă. De aceea se înno-

şi el descoperă sensul ei uman şi destinaţia ei mai întîi umană şi apoi divină sau teandrică. Sensul deplin al creaţiei îl descoperă omul, dar îl descoperă numai în Dumnezeu.

Acest rol unificator îl are omul pentru că are în el părţi comune cu toată creaţia şi pentru că toată contribuie la susţinerea lui biologică şi la îmbogăţirea lui spirituală, deci şi pentru că spiritul său e deschis prin ea infinitului dumnezeiesc şi caută să adune toate în sine şi în acest infinit, sau să reverse prin sine infinitul dumnezeiesc peste ea. Spiritul uman are această forţă unificatoare pentru că e înrudit cu ea; dar şi pentru că se uneşte cu Duhul dumnezeiesc care le cuprinde pe toate şi care dă omului înţelegerea tuturor. În baza putinţei de unire a tuturor prin spiritul său, omul este «laboratorul» în care toate sînt adaptate şi înarticulate în spiritul său şi, prin el, în Dumnezeu. Dumnezeu nu are ce face cu cosmosul fără om. El vrea să vadă cosmosul adunat în om, cizelat de om, umanizat şi adus Lui prin om, cu pecetea şi cu actualizarea pe care i-o dă omul, sau vrea să vadă pe om venind în faţa Lui, cu tot cosmosul adunat şi umanizat în el. Unitatea între om şi cosmos şi unitatea tuturor lucrurilor din cosmos nu se realizează printr-o simplă legare exterioară, ci printr-o înţelegere, prelucrare şi transfigurare a tuturor pe măsura omului în vederea acestei articulări a lor în sine şi în Dumnezeu. O pildă ne dă felul cum sînt prelucrate lemnele sau pietrele din care îşi construieşte omul casa, iar în pereţii casei sînt aşezate ferestrele care se deschid spaţiului din afară, prin care îi vine aerul şi lumina. Numai omul e deschis şi deschide lumea, prin spiritul său, infinitului dumnezeiesc, văzînd-o ca simbol, numai omul se cere prin relativitatea sa şi a lumii să fie împlinit de absolutul divin care nu se mai cere după nimic altceva; şi numai el cere această împlinire şi pentru lume. Căci numai absolutul divin, care e totodată suprema conştiinţă şi lumină, explică lumea şi pe om în calitate de cauză şi de scop desăvîrşitor. Numai în Dumnezeu omul participă la absolut şi vede şi lumea explicată în mod absolut. Desigur, omul cîştigă şi el de la lume nu numai lumea de la el, se umple şi el de lume, aşa cum se luminează lumea prin el. Dar omul are nevoie de lume numai ca drum spre Dumnezeu, ca pregătire pentru înţelegerea lui Dumnezeu. Omul nu se poate opri la lume. Nu lumea îl duce pe om la Dumnezeu, ci omul duce lumea la Dumnezeu. Nu ea îi dă ultimele răspunsuri la întrebările ce i le pune existenţa şi ultimele satisfaceri. Ea îi trezeşte doar apetituri şi întrebări mai adînci prin satisfacerile şi răspunsurile parţiale ce i le dă. El trebuie să depăşească lumea şi ea îl ajută la aceasta prin relativitatea ei. Dar numai el trăieşte întrebările şi simte nevoia depăşirii ei. Lumea pune, dar nu-şi pune întrebări. Ea e obiect finit, nu subiect însetat de infinit.

328 b. Se descriu condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească omul pentru depăşirea diferitelor diviziuni. Prin toate aceste condiţii, omul se realizează pe sine însuşi şi împlineşte rolul său de unificare a creaţiei şi a acesteia, cu Dumnezeu. Trebuie să devină nepătimaş pentru depăşirea contradicţiei între sexe; trebuie să depăşească ispita exercitată de lumea aceasta, adică să depăşească ispita divizării egoiste a lumii, pentru a depăşi despărţirea ei de rai; trebuie să depăşească despărţirile spaţiale din lumea sensibilă prin pătrunderea cu duhul la orice distanţă. Trebuie să depăşească deosebirea între lumea sensibilă şi inteligibilă, prin înălţarea continuă de la ceea ce a atins, la ceea ce i se deschide în faţă (conform epectazelor sfîntului Grigorie de Nyssa), dar şi prin transparenţa ce o cîştigă lumea pentru el. Prin aceasta, devine una cu îngerii în unirea cunoaşterii şi a necunoaşterii trăite a prezenţei lui Dumnezeu, care vine după ce s-a depăşit cunoaşterea raţiunilor creaţiei. Dacă depăşirile de mai jos sînt condiţionate de eliberarea de patimi, depăşirea separării de îngeri vine prin cunoaşterea contemplativă a raţiunilor creaţiei şi prin cunoaşterea mai presus de cunoaştere a lui Dumnezeu, prin trăirea prezenţei Lui în sine şi în cosmos.

iesc firile și, în chip minunat, Cel cu totul nemișcat după fire Se mișcă nemișcat, ca să zic așa, mai presus de fire, în jurul a ceea ce se mișcă prin fire; și Dumnezeu Se face om, ca să mîntuiască pe omul cel pierdut. Unind astfel prin Sine însuși părțile naturale sfîșiate ale firii universale în totalitatea ei și rațiunile generale manifestate în părți, prin care se înfăptuiește unirea celor despărțite, împlinește marele sfat al lui Dumnezeu și Tatăl, readunînd (recapitulînd) toate în Sine, cele din cer și cele de pe pămînt. Căci în Sine au fost și create [329].

Începînd astfel adunarea generală a tuturor în Sine de la dezbinarea din noi, Se face om, avînd pentru noi, ca noi, toate ale noastre fără nici o lipsă, afară de păcat, neavînd nevoie nicidecum spre aceasta de rînduiala naturală a firii. Prin aceasta socotesc că a arătat totodată că poate exista și alt mod prestiut de Dumnezeu pentru înmulțirea oamenilor, dacă primul om păzea porunca și nu se cobora la animalitate, abuzînd de puterile sale. Astfel, a depărtat din fire deosebirea și împărțirea în bărbat și femeie, de care, cum am spus, omul nu ar fi avut poate numaidecît nevoie, căci cele fără de care era poate cu putință omului să fi existat nu e necesar să persiste pururea. (Căci «în Hristos, spune Apostolul, nu e nici bărbat, nici femeie»). După aceea sfințind lumea

---

La urmă de tot omul depășește deosebirea creatului de necreat, ajungînd la posesiunea habituală sau definitivă a harului. Pe această treaptă culminantă e întrepătruns întreg cu Dumnezeu întreg, fiind tot ce este și Dumnezeu, afară de identitatea după ființă. Aceasta e starea de iubire deplină în care omul Îl are, Îl sesizează, Îl cunoaște și Îl iubește pe Dumnezeu în locul său, dar simte că și Dumnezeu e sălășluit în întregime în sine și îl iubește. Mișcarea lui a ajuns în Dumnezeu la ținta ei finală și la stabilitatea fundamentală și neclintită a unui dialog intim în iubire desăvîrșită, la granița nehotărnicită și la marginea fără margini a viețuirii fericite, a unui dialog și schimb de iubire și de viață, dincolo de care nu se pot ridica mintea și firea prin puterile lor. Căci în Dumnezeu nu mai sînt intervale ca să se treacă de la o graniță atinsă spre altă graniță, de la o margine ajunsă spre altă margine. El e ultima margine nemărginită, pentru că El e infinitatea neîmpărțită și simplă în care totul se are nelimitat, în infinitatea unui dialog de desăvîrșită comunicare și comuniune. Acolo cunoașterea cea mai înaltă e una cu necunoașterea cea mai adîncă.

329. Pînă aici sfîntul Maxim a arătat cum trebuie să se miște omul spre Dumnezeu, adunînd toată creația în sine. Acum arată că întrucît omul nu a activat mișcarea sădită în firea lui spre Dumnezeu, ci a îndreptat-o spre cele inferioare lui, devenind și el ca ele și periclitîndu-se să ajungă pînă la balansarea pe buza inexistenței, Dumnezeu însuși, Cel prin fire nemișcat, Se mișcă spre creatura care se mișcă prin fire, într-un chip nemișcat mai presus de fire ca s-o ducă și pe ea la nemișcarea în El. În acest sens sfîntul Grigorie de Nazianz a putut vorbi nu numai de o reînnoire a firii create, ci și de un act nou (de o «înnoire») a firii necreate. Pentru concilierea mișcării și a nemișcării în Dumnezeu, gîndirea răsăriteană a recurs la doctrina energiilor necreate. Dumnezeu e nemișcat prin ființă, dar Se mișcă prin energiile Sale. Printr-un asemenea act Dumnezeu Se face om. Prin firea umană restabilită în Sine, Hristos va putea, folosindu-Se acum de mișcarea ei naturală, să readune în Dumnezeu toate, căci în Sine sînt reunificate rațiunile întregii creații. În Hristos omul se unește în Dumnezeu cu semenii săi și cu lumea pe care o penetrează cu spiritul său uman umplut de Dumnezeu.

noastră locuită prin vieţuirea Sa ca om, după moarte intră neîmpiedicat în rai, cum a făgăduit în chip nemincinos tîlharului : «Astăzi vei fi cu Mine în rai». Apoi, deoarece lumea noastră locuită nu mai era pentru El deosebită de rai, după învierea din morţi, S-a arătat iarăşi în ea petrecînd împreună cu ucenicii. Prin aceasta a arătat că pămîntul e unul şi neîmpărţit în el însuşi, eliberînd raţiunea potrivit căreia nu trebuie să existe diviziunea rezultată din deosebire [330]. Pe urmă prin înălţarea la cer a unit cerul cu pămîntul, căci prin intrarea cu acest trup pămîntesc, de o fire şi de o esenţă cu noi, în cer, a arătat că toată firea sensibilă e una în raţiunea ei mai generală, acoperind astfel în sine nota deosebirii care o diviza. Apoi, pe lîngă aceasta, străbătînd prin toate treptele dumnezeieşti şi inteligibile din cer, cu sufletul şi cu trupul, adică cu firea noastră desăvîrşită, a unit cele sensibile şi cele inteligibile, arătînd în Sine cu totul neîmpărţită şi nedezbinată convergenţa spre unitate a întregii creaţiuni în raţiunea ei atotoriginară şi atotgenerală.

Şi în sfîrşit, după toate acestea, ajunge la Dumnezeu Însuşi, cu omenitatea Sa, înfăţişîndu-Se adică pentru noi, precum s-a scris, în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl ,ca om, El, Care nu poate să Se despartă niciodată în nici un mod de Dumnezeu. Astfel a împlinit ca om cu fapta şi cu adevărul, prin ascultarea neclătită, toate cîte ca Dumnezeu le-a rînduit de mai înainte El însuşi să se facă, realizînd tot sfatul lui Dumnezeu şi Tatăl în favoarea noastră, care am zădărnicit prin reaua întrebuinţare puterea ce ni s-a dat de la început, în chip natural, spre aceasta [331]. Mai întîi ne-a unit pe noi cu noi înşine în Sine, prin înlăturarea deosebirii de bărbat şi femeie, şi în loc de bărbaţi şi femei, în care se observă mai ales modul deosebirii, ne-a arătat numai oameni

330. Depăşirea diferitelor diviziuni şi contradicţii e o chestiune de putere spirituală ; iar puterea spirituală se activează în sfinţenie. În aceasta se depăşeşte contradicţia dintre bărbat şi femeie prin viaţa înduhovnicită, nepătimaşă ; se depăşeşte deosebirea între lumea noastră locuită, şi rai, sfinţind lumea de aici printr-o vieţuire sfinţită, lipsită de patimile egoismului şi ale alipirii la cele materiale, prin puterea spiritului. Gîndirea patristică nu are nevoie de demitizarea bultmaniană, pentru a se elibera de înţelegerea nespirituală a realităţilor spaţiale.

331. Unificarea tuturor a realizat-o în numele nostru întîi Hristos ca om. El a restabilit în Sine puterea unificatoare a naturii umane pe care noi o alterasem. Pe treapta cea mai înaltă a unificat umanitatea Sa cu Dumnezeu, sau a înfăţişat-o pe aceasta plină de toată creaţiunea transfigurată în faţa lui Dumnezeu şi Tatăl. El a realizat unirea tuturor în Sine ca om şi unirea Sa ca om cu Dumnezeu, întrucît a ascultat porunca dumnezeiască de a folosi această putere în vederea unificării tuturor în Sine şi a Sa cu Dumnezeu, prin rolul conducător recunoscut spiritului (minţii). Căci dacă pornirile trupeşti pătimaşe dezbină pe om în el însuşi şi pe om de toate, spiritul îl unifică în el şi cu toate. Dar spiritul face aceasta nu impunînd o stăpînire silnică asupra părţilor inferioare ale omului şi asupra lumii, ci cîştigîndu-le prin forţa superioară a purităţii şi a înţelegerii adevăratului rost al omului şi al lumii. Contrar origenismului şi urmînd lui Hristos omul duce în sine întreaga creaţiune la unirea cu Dumnezeu, căci spre aceasta a fost făcută.

în sens propriu şi adevărat, modelaţi cu totul după El şi purtînd nevătămat şi cu totul neîntinat chipul Lui, neatins în nici un mod de vreo trăsătură a stricăciunii ; şi împreună cu noi şi pentru noi a îmbrăţişat prin cele de la mijloc, ca părţi ale Lui, toată creaţiunea şi a unit în jurul Lui între ele, în chip indisolubil, raiul şi lumea locuită, cerul şi pămîntul, cele sensibile şi cele inteligibile, ca unul ce avea simţire, suflet şi minte ca noi. Căci însuşindu-Şi prin fiecare din acestea, ca prin nişte părţi, extremitatea înrudită cu fiecare în modul amintit, a recapitulat (a adunat) toate în Sine [332].

Prin aceasta a arătat că toată creaţiunea este una, ca un alt om, împlinindu-se prin convergenţa părţilor ei între ele şi ţinîndu-se toată în ea însăşi prin solidaritatea totalităţii ei ca aceeaşi substanţă sau ca raţiunea unică, simplă, indefinită şi nediferenţiată a creaţiunii din nimic, în baza căreia toată creaţiunea poate primi una şi aceeaşi raţiune cu totul indistinctă, ca una ce are pe «nu era» mai bătrîn ca «este» [333].

---

332. Simţirea, sufletul şi mintea mijlocesc între subiectul uman şi toate cele asemănătoare lor care subzistă neunite între ele : între lumea sensibilă, cu ţesătura ei raţională, şi lumea fiinţelor îngereşti care sînt minţi pure. De aceea simţurile, sufletul, sau lucrarea lui raţională şi mintea sau lucrarea ei înţelegătoare, sînt socotite ca fiind la mijloc între subiectul uman şi realităţile ce le corespund. Dar adevărata unificare a lor în om se realizează prin orientarea minţii spre Dumnezeu. Căci altfel cele trei lucrări mijlocitoare rămîn neunificate în om, mai bine-zis lucrarea inferioară a simţurilor pune stăpînire pe om şi, prin ele, lumea sensibilă însăşi. Iar în această stare omul este neunificat şi nu poate unifica cu sine şi cu Dumnezeu nici lumea. Căci e purtat de la o pasiune la alta, de la un obiectiv atractiv la altul, dîndu-le pe rînd o importanţă exagerată. Numai mintea (spiritul) ca forţă superioară, făcută să se deschidă lui Dumnezeu şi să se hrănească spiritual din El, poate aduce la unitate cele trei lucrări ale omului, supunînd pe cele mai de jos celei mai de sus, sau imprimînd în cele mai de jos interesul pentru cele mai de sus, în ultimă analiză, pentru Dumnezeu, în Care omul îşi găseşte conţinutul suprem şi a-toate-cuprinzător al satisfacerii trebuinţelor tuturor celor trei lucrări : a simţirii purificate, a raţiunii ce străbate la ultima Raţiune, a înţelegerii nesfîrşite a realităţii nesfîrşite. Dar aceasta s-a făcut întîi în Hristos în care Dumnezeu S-a unit prin minte cu natura umană, făcînd-o deplin şi etern deschisă infinităţii de lumină şi de iubire a Lui.

333. Cel care a restabilit cel dintîi ca om în sine puterea prin care le unifică pe toate în sine şi cu Dumnezeu a fost Hristos. În El creaţiunea s-a arătat din nou ca una, unită cu omul nou, sau ca un alt om. Căci propriu-zis toată creaţiunea adunată în om e un om lărgit şi nimic mai mult sau mai puţin. Ea se completează ca un întreg prin convergenţa părţilor ei în om, convergenţă descoperită de el. Deci deplina convergenţă a părţilor ei ca într-un întreg nu are loc decît în om. Iar în om nu se împlineşte şi nu se adună creaţiunea ca într-un întreg sau ca într-un om reunificat, decît pentru că el şi-a găsit această întregire sau calitatea unui om complet în Hristos. Unitatea lumii constă în raţiunea ei comună de realitate creată. Dar această raţiune iese în relief în Hristos, în Care legătura creaturii cu Creatorul se manifestă în gradul culminant şi în claritatea maximă. Toată creatura, care are ca trăsătură comună începutul ei în timp, e unită cu Creatorul ei, împărtăşindu-se de eternitatea Lui şi explicîndu-se din ea, pentru că e încadrată în Subiectul etern, pentru că El îi descoperă în sine sensurile ei inepuizabile, pentru că mintea Lui omenească poate înainta la nesfîrşit în aceste sensuri ale ei în Sine însuşi ca Dumnezeu-Cuvîntul creator şi susţinător al ei, pentru că din El pot străluci în mod sensibil în ea noi şi noi frumuseţi spirituale, curate, negrăit de adînci, de netălmăcit. Ce departe sîntem de

106 b. Căci toate cele ce sînt după Dumnezeu şi îşi au existenţa din Dumnezeu prin facere sînt în orice privinţă conform Raţiunii celei adevărate. Întîi pentru că nici una din existenţe, fie ea dintre cele foarte cinstite şi superioare, nu e dezlegată după fire de relaţia generală faţă de Cel foarte liber de relaţie, nici cea de cea mai mică cinste dintre existenţe nu e în afară şi nepărtaşă de relaţia generală naturală faţă de cele mai de cinste [334].

Apoi, toate cele ce se disting între ele în chip special, prin deosebirile proprii, sînt unite în general prin identităţile universale şi comune şi sînt împinse împreună spre unitatea şi identitatea dintre ele printr-o oarecare raţiune generală a firii. Căci nici una din cele universale şi cuprinzătoare şi generale nu se împarte împreună cu cele particulare şi cuprinse şi speciale. Pentru că nu mai poate fi general ceea ce nu ţine la un loc cele ce se împart în chip firesc, ci se împarte împreună cu ele şi iese din propria unitate unică. Căci tot ceea ce e general prin însăşi raţiunea sa se află întreg şi nedespărţit în toate cele de sub el în chip unitar, şi în fiecare din cele particulare se contemplă întreg în chip general.

Iar speciile, depăşind varietatea datorată diferenţei, primesc prin gen identitatea împreună. Şi indivizii, primind prin specie coincidenţa lor, devin una şi aceeaşi între ei, avînd prin comunitatea firii o completă asemănare şi libertatea de orice deosebire. Iar accidentele împreună combinate în subiect au o unitate care rămîne nesfărîmată, împreună cu subiectul [335].

---

origenismul platonizant, după care nu se reţine pentru viaţa viitoare decît sufletul, refuzîndu-se lumea văzută ca fostă temniţă a sufletului! Omul are, într-un anumit sens, ca făptură creată, o raţiune comună cu a întregii lumi şi ea e unită întreagă cu Dumnezeu Cuvîntul, Care îi descoperă adîncimile infinite.

334. Unitatea creaţiunii se arată întîi în faptul că toate existenţele din cadrul ei sînt în relaţie între ele şi cu Cel mai presus de orice relaţie sau dependenţă. Apoi, *prin faptul că toate cele ce se disting între ele prin deosebirile proprii sînt unite* prin identitatea existentă între ele ca creaturi şi, în ultimă analiză, printr-o raţiune generală a întregii firi create. Căci raţiunea nici unui gen nu se împarte cu speciile şi raţiunea nici unei specii nu se împarte cu exemplarele speciei. În acest caz raţiunea generală n-ar mai fi raţiune generală. Iar raţiunile tuturor genurilor sînt unite în raţiunea generală a calităţii de creaţiune unică şi prin dependenţa ei sau a lor de Raţiunea personală şi liberă divină, Care nu mai e dependentă de ceva superior Ei, pentru că în acest caz n-ar mai fi un absolut care să le explice pe toate şi în care să se împlinească toate ca un întreg dependent de acelaşi Absolut. În dependenţa de Raţiunea absolută şi liberă, ca şi în dependenţa unora de altele, există o egalitate şi o unitate între toate, indiferent de poziţia mai importantă sau mai puţin importantă ce o au în cadrul creaţiei.

335. Există astfel o identitate universală a lumii create cu toată varietatea genurilor, o unitate a fiecărui gen, cu toată varietatea speciilor subordonate şi cu toată distincţia indivizilor şi a modurilor lor de manifestare, ca varietatea accidentelor ce

Martor nemincinos al acestora este adevăratul cuvîntător-de-Dumnezeu, marele şi sfîntul Dionisie Areopagitul, care în capitolul *Despre desăvîrşitul şi unul*, din scrierea *Despre numirile dumnezeieşti* (cap. 12, 2), zice : «Mulţimea nu e nepărtaşă de unul, ci ceea ce prin părţi e multe, e una prin întreg ; şi ceea ce prin accidente e multe, e una prin subiect (prin suportul lor) ; şi ceea ce prin număr sau puteri e multe e una prin specie; şi ceea ce prin specie e multe e una prin gen; şi ceea ce prin manifestare e multe e una în izvor. Şi nu e nici una din existenţe care să nu fie părtaşă de Unul. Şi, simplu, ca să spun pe scurt, raţiunile tuturor celor distincte şi particulare se cuprind, cum se zice, în raţiunile celor universale şi generale. Şi raţiunile celor mai generale şi mai universale sînt cuprinse de înţelegere, iar raţiunile celor particulare, conţinute în chip variat în ale celor generale, sînt cuprinse de înţelepciune. Prin înţelepciune raţiunile se simplifică mai întîi şi părăsesc varietatea simbolică din lucrurile individuale ca să fie unificate de înţelepciune, prin care îşi descoperă conaturalitatea identităţii cu cele generale [336]. Iar înţelegerea şi înţelepciunea lui Dumnezeu şi Tatăl este Iisus Hristos, Care susţine cu puterea înţelegerii Sale raţiunile generale ale lucrurilor şi cuprinde cu chibzuinţa Sa părţile acestora ca Factor şi Proniator prin fire al tuturor şi adună prin Sine într-una cele distanţate şi stinge războiul din făpturi şi le leagă pe toate într-o iubire paşnică şi într-o armonie indisolubilă, pe cele din ceruri şi pe cele de pe pămînt, cum zice Apostolul (Col., 1, 30)» [337].

ţin de ele. Propriu-zis, dincolo de varietatea accidentelor, diferit combinate pentru fiecare entitate individuală concretă, există şi se menţine unitatea misterioasă a ipostasului (a subiectului concret), dincolo de varietatea indivizilor există şi se menţine unitatea misterioasă a speciei, dincolo de varietatea speciilor există şi se menţine unitatea misterioasă a genului şi dincolo de varietatea genurilor există şi se menţine unitatea creaţiei. Sfîntul Maxim le spune acestor unităţi «raţiuni». Căci fiecare reprezintă un sens distinct de celelalte şi se menţine ca atare în mod nealterat. Dar numele de raţiune nu poate explica nici constituirea, nici menţinerea, nici sensul lor deplin. Ele sînt taine ale căror sens şi origine se ascund în Dumnezeu ca Raţiunea tainică a tuturor raţiunilor, mai presus nu numai de sensul total al raţiunilor creaţiei, ci, de orice înţelegere. Prin această unitate a celor participate în specii, genuri, raţiuni generale ale creaturilor ca creaturi toate sînt ţinute în unitate şi sînt «împinse» spre unitatea între ele, fără să se piardă deosebirile.

336. Sfîntul Maxim face aici o deosebire între înţelepciune şi prudenţă. Înţelepciunea sesizează raţiunile generale, ale universului, ale genurilor, ale speciilor, avînd un caracter de înţelegere a întregurilor asupra cărora omul nu poate interveni prin actele sale. Prudenţa sesizează raţiunile entităţilor individuale, concrete, ajutînd pe om în actele sale ; înţelepciunea are caracter de cunoaştere contemplativă, prudenţa, caracter de cunoaştere practică, morală. Proprietatea raţiunilor din entităţile individuale, pe care ele o ascund cînd sînt sesizate de înţelepciune în identitatea lor cu cele generale, este numită de sfîntul Maxim «simbolică», pentru că ia un chip supus simţurilor, care e un simbol al structurii ei nesupuse simţurilor.

337. Iisus Hristos este atît înţelepciunea cît şi prudenţa Tatălui, căci El cuprinde în Sine atît raţiunile generale ale făpturilor, cît şi pe cele ce se concretizează în făpturile individuale şi în părţile lor, ca Făcător şi Proniator, acordînd atenţie tuturor. Întrupîndu-Se ca om, El le adună în Sine pe toate. Adunarea lor în Sine nu o face printr-o acţiune exercitată asupra lor în mod exterior ; ci prin faptul că le umple pe

107. *Altă tîlcuire a aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi se înnoiesc firile, întrucît cea dumnezeiască suportă de bunăvoie, din pricina bunătăţii şi a iubirii de oameni nemăsurate, în chip mai presus de fire, naşterea trupească, iar a noastră pregăteşte în chip minunat Dumnezeului întrupat, după o lege străină, deosebită de fire, un trup fără sămînţă, însufleţit raţional, întru toate ca al nostru şi asemenea nouă, afară de păcat; şi, ceea ce-i şi mai minunat, fără să se ştirbească întru nimic prin naştere legea fecioriei celei ce i-a fost Maică. Căci înnoirea constă propriu-zis nu numai în faptul că S-a născut după trup şi în timp Dumnezeu Cuvîntul, Care Se născuse fără de început, în chip negrăit, din Dumnezeu şi Tatăl, ci şi în faptul că firea noastră I-a dat un trup fără de sămînţă şi că e născut de o fecioară fără stricăciune [338]. Căci fiecare din aceste laturi, făcînd vădită înnoirea, ascunde cu totul şi face vădită totodată raţiunea negrăită şi necunoscută după care s-a făcut; o ascunde prin modul mai presus de fire şi cunoaştere în care s-a împlinit şi o face vădită prin raţiunea credinţei prin care pot să fie sesizate toate cele mai presus de fire şi de cunoaştere.

Aşa se lămureşte, după cum socotesc, sensul acestor cuvinte, pe cît se poate, şi nu ştiu cum l-aş putea lămuri altfel. Dar ţine de înţelepciunea ta să aprobi cele spuse, sau să afli şi să expui în chip mai în-

---

ele însele de iubire şi de pace între ele, le face să-şi descopere legătura lor indisolubilă. Iisus Hristos, ca Raţiunea cea mai generală, unindu-Se cu făpturile restabileşte raţiunea comună a lor înzestrată cu forţa iubirii, datorită faptului că făpturile nu sînt nici o unitate uniformă, nici o varietate lipsită de unitate. Unitatea lor e de aceea şi o unitate-iubire a celor deosebite. Iisus Hristos restabileşte prin aceasta, în fiecare făptură raţională care se ataşează Lui, forţa iubirii unificatoare. Iisus Hristos văzut ca Raţiunea şi Iubirea unificatoare a tuturor este El însuşi Biserica, întrucît ea e modul prin care trece din virtualitate în actualitate, pe măsură ce restabileşte în cei pe care îi adună în Sine iubirea lor faţă de El şi întreolaltă. Biserica nu se poate concepe fără acest rol unificator, care e identic cu însăşi misiunea ei mîntuitoare.

338. După ce mai înainte sfîntul Maxim a explicat «înnoirea firilor» prin *mişcarea celei dumnezeieşti în chip nemişcat spre cea omenească şi prin ridicarea acesteia peste legea naşterii din pofta trupului*, acum arată mai concret în ce constă mişcarea firii dumnezeieşti spre cea omenească şi a celei omeneşti, spre cea dumnezeiască. Firea dumnezeiască se «înnoieşte» nu numai prin faptul că Fiul lui Dumnezeu cel născut înainte de veci din Tatăl Se naşte în timp din Fecioara, ci şi prin faptul că firea omenească pregăteşte un trup fără de sămînţă lui Dumnezeu Cuvîntul şi că Maica cea care-L naşte rămîne fecioară.

«Înnoirea» (καινοτομία) de care e vorba nu înseamnă o întinerire a firii învechite, concomitent cu rămînerea ei în legea proprie. Aceasta n-ar fi o întinerire adevărată. Dar nici Dumnezeu nu S-ar putea înnoi în sensul acesta. Totuşi nu înseamnă nici o alterare a lui Dumnezeu sau a firii noastre, ci venirea la o stare nouă, la un act nou. Pentru Dumnezeu înseamnă acceptarea unei mişcări care nu contrazice nemişcarea Lui, sau a unei naşteri temporale, care nu-L coboară din eternitatea Lui. Pentru firea omenească apariţia unui nou mod de naştere, într-un anumit fel, este o restabilire a firii în starea anterioară, originară, produsă prin suflare dumnezeiască. Pentru Dumnezeu înseamnă o coborîre din iubire prin actele Sale, dar nu prin fiinţa Sa; pentru om, o înălţare în starea îndumnezeită, o copleşire a ei de către Duhul lui Dumnezeu prin spiritul uman.

ţelept o explicare mai bună şi să-mi împărtăşeşti rodul unei cunoştinţe mai înalte, care să nu aibă nimic pământesc.

108. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Scriptura cunoaşte o întreită naştere a noastră: cea din trupuri, cea din botez, cea din înviere*». Apoi adăugînd la acestea cîteva gînduri şi tîlcuind naşterile, zice: «*Pe toate aceste naşteri le arată Hristos al meu că le cinsteşte, prima prin suflarea cea dintîi şi de-viaţă-dătătoare, a doua, prin întrupare şi prin botezul cu care S-a botezat El însuşi; iar a treia, prin învierea pe care a inaugurat-o El, încît precum S-a făcut primul între mulţi fraţi, aşa a primit să Se facă şi primul născut din morţi*» (Din *Cuvîntarea a doua la Botez*, cap. 2, P.G. 36, 360—361).

De ce reia dumnezeiescul dascăl în acestea, după cît se pare, cele spuse înainte, într-o propoziţie care cuprinde ceva în plus? Căci vorbind de naşterea întreită: de cea din trupuri, de cea din botez şi de cea din înviere, adaugă, uitînd parcă cele spuse, printr-o propoziţie ce pare a fi de prisos, şi o a patra spunînd: «Prima, prin suflarea cea dintîi şi de-viaţă-dătătoare». Căci neexplicînd prin aceasta cele trei naşteri, adaugă, spunînd ca despre una pe care ar fi spus-o înainte: «Prima, prin suflarea cea dintîi şi de-viaţă-dătătoare».

De ce o spune aceasta învăţătorul, o ştie numai cel ce s-a făcut asemenea lui în virtute şi nu stă departe de înţeleapta lui ştiinţă în cele dumnezeieşti. După cît înţeleg eu, cu debilitatea înţelegerii mele neputincioase, nu socotesc că a patra naştere adausă e una în plus, ci mai degrabă completează naşterea din trupuri, amintită înainte, şi explică raţiunile şi modurile dumnezeieşti aflate în ea. Căci Cel ce din cauza facerii primului Adam a primit să Se facă om nu a refuzat să Se nască din pricina căderii lui, acceptînd facerea ca pogorămînt la cel căzut, iar naşterea, ca golire de bunăvoie (chenoza) în favoarea celui osîndit. Facerea L-a adus la identitatea cu omul de la început prin suflarea de-viaţă-dătătoare, din care luînd «după chipul» ca om, a păstrat libertatea nevîndută şi nepăcătuirea nepătată; prin naştere îmbrăca, la întrupare, asemănarea cu omul stricăciunii, întrucît a luat chipul de rob, a suferit ca un vinovat Cel ce era fără de păcat, ca să Se supună cu voia aceloraşi afecte (patimi) naturale ca şi noi, afară de păcat. Căci, luînd aceste părţi din amîndoi, S-a alcătuit din părţi şi S-a făcut în chip desăvîrşit un nou Adam, purtînd în Sine prin părţile amîndurora pe primul Adam nemicşorat. Căci acceptînd prin legea pogorămîntului facerea lui Adam dinainte de cădere şi deci luînd la plăsmuirea Sa prin insuflare în chip natural nepăcătoşenia, nu a luat şi nestricăciunea. Iar din

naşterea sub osînda de după cădere luînd, prin golirea Sa de bunăvoie, în chip natural, caracterul pătimitor (afectele), nu a luat şi păcătoşenia. Şi astfel Se face un nou Adam, primind aceeaşi facere afară de păcat şi suportînd aceeaşi naştere unită cu suferinţa. Căci împletindu-le desăvîrşit în Sine pe amîndouă între ele, prin comunicarea reciprocă între amîndouă părţile, le-a tămăduit cu putere pe una cu alta, prin lipsa consecinţei extreme a fiecăreia [339]. Celei dintîi şi cinstite i-a făcut-o mîntuitoare şi înnoitoare pe cea de a doua, şi umilită, iar celei de-a doua i-a făcut-o susţinătoare şi vindecătoare pe prima. Iar extreme numesc : a facerii, care e cea dintîi şi cea cinstită, nestricăciunea, ca urmare a nepăcătoşeniei ; a naşterii, care e cea de-a doua şi cea umilită păcătoşenie, ca una ce e unită cu patima şi stricăciunea. Acestea neprimindu-le Mîntuitorul nicidecum în trup, dar primind cele ce sînt din pricina lor, a făcut naşterea salvatoare a facerii, reînnoind prin patima (afectul) ce ţine de ea, în chip minunat, nestricăciunea facerii, iar facerea a făcut-o tămăduitoare a naşterii, sfinţind prin nepăcătoşenia ei naşterea supusă patimii. Astfel, facerea a salvat cu desăvîrşire ordinea firii prin creare, ca să susţină firea cu raţiunea dumnezeiască a facerii, şi a eliberat cu totul naşterea (originea prin naştere), căreia îi era supusă firea din pricina păcatului, ca să nu mai fie stăpînită de modul provenirii prin curgerea seminţei, asemenea celoralalte vieţuitoare de pe pămînt [340].

339. Adam a venit la existenţă numai prin facere, nu şi prin naştere. Urmaşii lui vin la existenţă prin naştere, dar nu prin facere. Acestea sînt îmbinate în naşterea ca om a Fiului lui Dumnezeu. Prin facere primeşte ca om «chipul» lui Dumnezeu, dar păstrează libertatea faţă de păcat şi nepăcătuirea. Din naştere primeşte asemănarea cu omul supus stricăciunii, pentru că deşi nu primeşte păcatul şi vinovăţia personală pentru păcat, primeşte afectele, sau pătimirea, sau capacitatea de suferinţă ca şi noi. Prin aceasta poartă chipul omului supus suferinţei şi morţii. Adică a luat din omul facerii o parte şi din al naşterii o alta şi le-a îmbinat pe amîndouă. A luat din omul facerii chipul lui Dumnezeu, iar din omul naşterii chipul de rob sau pătimirea (capacitatea de suferinţă) şi stricăciunea. Îmbinîndu-le pe amîndouă, prin nepăcătuire a tămăduit pătimirea şi prin pătimire şi moarte a scos din fire afectele care pot duce la păcat. Aceasta, pentru că afectele provenite din naşterea Lui erau lipsite de păcat, care e punctul extrem la care pot ajunge, iar nepăcătuirea care provenea din facere era lipsită de nepătimire sau nestricăciune care e punctul extrem al facerii. N-a luat păcatul naşterii noastre pentru că S-a născut din Fecioara ca printr-un fel de facere prin suflare dumnezeiască ; n-a luat nepătimirea şi imortalitatea, pentru că S-a născut din firea noastră după cădere.

340. Partea din facere, care e partea primă şi cinstită a lui Hristos ca om, a fost înnoită şi mîntuită prin suferinţa provenită din naştere, adică printr-o calitate a părţii a doua şi umilite, căci afectele de suferinţă ale acesteia nu duceau la păcat, ci erau suportate în mod curat ; iar pătimirea şi stricăciunea şi moartea părţii a doua, provenită din naştere, le-a vindecat prin nepăcătuirea părţii întîi. La ceilalţi oameni a fost vindecată mai întîi păcătoşenia la care au dus afectele provenite din naştere. Iar prin suferinţa legată de aceste afecte a fost restabilită în potenţă nestricăciunea legată de facere, ceea ce îi duce la înviere. Căci nepăcătoşenia şi moartea sînt cele două extreme. Precum păcătoşenia provenită din naşterea comună duce la stricăciune şi moarte, aşa nepăcătoşenia lui Hristos duce la desfiinţarea stricăciunii Lui şi a morţii, pentru că înseamnă o stăpînire a afectelor şi o strînsă unire cu Dumnezeu.

Legînd deci facerea şi plăsmuirea şi insuflarea, în chip natural, cu întruparea şi naşterea, distinge-le numai cu cugetarea, şi vei afla că pentru marele învăţător a patra naştere completează pe cea din trupuri şi numai prin cugetare se poate distinge de ea, în modul în care am spus. Iar aceasta este facerea care e cugetată înainte de naşterea ce s-a introdus ulterior şi a cărei însuşire proprie e insuflarea primă şi de-viaţă-făcătoare [341].

109. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Scriptura cunoaşte o întreită naştere a noastră».*

Şi ca să spun pe scurt, dacă vrei să cunoşti înţelesul exact al cuvintelor învăţătorului, caută care e raţiunea anterioară a facerii omului, sau cauza lui ce rămîne pururea neieşită din stabilitatea proprie; şi care e modul naşterii lui, introdus din pricina păcatului, în baza iconomiei educative (prin încercări), mod care are ca ţintă ultimă îndreptarea celui educat şi întoarcerea lui desăvîrşită la raţiunea facerii lui. În felul acesta vei înţelege limpede cum Dumnezeu, făcîndu-Se om, S-a

---

Păcătoşenia duce la stricăciune, iar nepăcătoşenia duce la nestricăciune, pentru că prima înseamnă despărţire de Dumnezeu, a doua, unire cu Dumnezeu. Hristos a luat nepăcătoşenia, dar nu şi nestricăciunea. Însă prin nepăcătoşenie a ajuns la nestricăciune sau la înviere, confirmînd cu voia unirea Sa, ca om, cu Dumnezeu. În El nepăcătoşenia a dus la nestricăciune prin îndepărtarea din fire a afectelor, care duc la păcătoşenie, dar care în El nu au dus. În ceilalţi oameni puterea nepăcătoşeniei Lui şi a nestricăciunii la care a ajuns El duce nu la suprimarea afectelor şi prin aceasta a stricăciunii, ci a păcătoşeniei în care afectele se dezvoltă pentru a duce la stricăciune şi la moarte. În ceilalţi oameni, între afecte şi stricăciune se intercalează păcătoşenia. În Hristos nu era intercalată păcătoşenia. De aceea a avut El puterea să învingă afectele şi stricăciunea (moartea) în Sine însuşi şi păcătoşenia în ceilalţi, încă în viaţa aceasta. Iar afectele şi stricăciunea le-a învins în aceştia după moarte. Luînd firea printr-o naştere fără păcătoşenie, a luat o fire care avea puterea să învingă moartea. Deci ceea ce avea prin naştere a fost mîntuitor pentru ceea ce avea prin facere.

341. În Hristos sînt ca la orice om tot numai trei naşteri, nu patru. Adică cea prin Întrupare, prin Botez şi prin Înviere. Cea a facerii prin insuflare completează numai pe cea a naşterii. Ea se poate distinge de naştere numai prin cugetare. Naşterea lui Hristos fără unirea între două trupuri dă însă sfîntului Maxim putinţa să susţină opinia sfîntului Grigorie de Nyssa că înainte de păcat s-a putut ca omul să vină la existenţă prin facere, ca Adam, nu prin naşterea din trupuri introdusă ulterior din pricina păcatului. Opinia aceasta o vede sfîntul Maxim afirmată implicit şi în textul de faţă al sfîntului Grigorie de Nazianz. Pe baza aceasta, sfîntul Maxim a putut vedea la Hristos naşterea din trup în mai mare măsură fundamentată pe facerea trupului lui Adam din ţărînă şi prin suflarea Duhului Sfînt şi deci ca neavînd numaidecît nevoie de o naştere din sămînţa bărbătească ca la ceilalţi oameni. Prin aceasta a salvat în parte firea omenească a lui Hristos de modul naşterii de după păcat, adică a salvat-o de pofta de care era legată această naştere. Prin aceasta, firea umană a Lui a fost menţinută în raţiunea ei adevărată ce o are prin creare şi a fost salvată de modul legat de poftă prin care se produce venirea ei concretă la existenţă în ceilalţi oameni. Printr-o astfel de fire, dezlegată chiar în originea ei de pofta păcătoasă, Hristos va putea influenţa asupra celorlalţi oameni. Ea va putea comunica puritatea Sa şi lor prin Botez, ca naştere (sau facere) prin insuflarea Duhului.

făcut în chip desăvîrşit după amîndoi, readucînd cu înţelepciune modul iconomiei la raţiunea adevărată a facerii [342].

Şi atunci vei admira după dreptate înţelegerea învăţătorului, datorită căreia, distingînd prin cugetare, a lămurit în mod implicit întreaga raţiune a atotdumnezeieştii taine cu privire la noi. Căci împărţind prin cugetare naşterea din trupuri în insuflare de-viaţă-dătătoare şi în întrupare, a indicat în chip acoperit deosebirea modului naşterii faţă de raţiunea facerii. Pe acestea le-a primit pentru noi Dumnezeu care a reînnoit firea, sau ca să spunem mai adevărat a înnoit-o şi a readus-o la străvechea frumuseţe a nestricăciunii prin sfîntul Lui trup însufleţit raţional, pe care l-a luat din noi; ba mai mult, i-a procurat firii cu generozitate îndumnezeirea, din care nu mai poate nicidecum cădea, fiind întrepătrunsă cu Însuşi Dumnezeu cel întrupat, ca sufletul cu trupul, printr-o unire neamestecată şi primind, datorită arătării Lui prin ea, să se ascundă atît de mult, cît de mult S-a făcut El arătat prin ea şi S-a socotit ieşit din ascunzimea Sa naturală [343].

342. Sfîntul Maxim întreprinde o analiză mai amănunţită a raportului dintre raţiunea anterioară a facerii (creării) omului, care e cauza lui, şi modul naşterii lui introdus prin păcat. Modul acesta are ca ţintă ca, prin iconomia educativă (educaţie prin pedepsire), să îndrepte pe om la raţiunea facerii lui, la cunoaşterea acestei faceri. Omul trebuie să înainteze prin suportarea bărbătească a încercărilor ce decurg din păcat şi deci şi din naşterea sa din poftă, ca să ajungă la ţinta sa finală care nu e decît restabilirea deplină în raţiunea care e cauza creării sale. În *Quaest. ad Thalas.*, 59, sfîntul Maxim spune: «Deci omul, căutîndu-şi cu stăruinţă ţinta sa finală, dă de originea sa, care se află în mod natural în ţinta finală. Căci, părăsind căutarea originii sale, a întreprins prin fire căutarea cu stăruinţă a ei ca ţintă finală». El recunoaşte prin aceasta un rost pozitiv chiar naşterii din poftă, contrar origenismului platonizant. «Facerea» omului nu a fost produsul unei căderi dintr-o existenţă în unitatea iniţială, ci un act pozitiv al lui Dumnezeu în vederea unei existenţe fericite a omului. Dar odată ce omul a păcătuit nu mai putea fi salvat printr-o retragere a lui din existenţa pămîntească, ci printr-o înaintare de la naşterea din poftă într-o dezvoltare, care constă în nevoinţa de purificare de păcat, pentru a ajunge ca la o ţintă finală ce se află înaintea nu înapoia lui, la raţiunea originară a fiinţei sale aduse la existenţă prin creaţie. De aceea, chiar Fiul lui Dumnezeu acceptă modul naşterii din trup, dar purificat de la început. Căci El a îmbinat acest mod al naşterii cu raţiunea provenirii lui prin facere, deci a unificat modul naşterii, pentru iconomia mîntuirii, cu raţiunea facerii.

343. Fiul lui Dumnezeu, acceptînd atît existenţa omenească creată cu raţiunea ei, cît şi existenţa născută cu modul ei, a readus existenţa prin naştere la frumuseţea de la început, adică la starea de nepăcătuire, ba chiar la îndumnezeire. Căci această existenţă a fost într-o întrepătrundere cu Dumnezeu însuşi, într-o unire neamestecată, încît însuşirile ei de pe urma naşterii s-au ascuns atît de mult în Dumnezeu pe cît de mult S-a arătat prin ele Dumnezeu, ieşit din ascunzimea Lui naturală. Firea noastră asumată de El prin naşterea de pe urma păcatului şi-a ascuns în El atît de mult ceea ce-i era propriu (naşterea din poftă, păcătoşenia), pe cît de mult s-a arătat în aceste însuşiri primite de ea dumnezeirea Lui. Firea noastră de după păcat e făcută în Hristos un mediu de revelare a Lui ca Dumnezeu. Omul Iisus a fost atît de minunat, că revela pe Dumnezeu fără să Se ştirbească ca fire omenească, ci tocmai prin revenirea ei la raţiunea ei neştirbită, întrucît chiar în aducerea ei la existenţă se arată în parte facerea omului de la început prin Dumnezeu. Iisus ca om în parte Se face fără de păcat, în parte, Se naşte ca să intre în legătură cu omenirea existentă. Astfel chiar prin modul facerii lui, omul e rînduit să fie un transparent al lui Dumnezeu. Nu e adus la existenţa pămînteasca spre pedeapsă în sens origenist. Dumnezeu l-a adus la existenţă ca om prin suflarea iubirii Sale, sau adierii infinitului dumnezeiesc

Şi ce e mai minunat decît aceasta e că, fiind Dumnezeu prin fire şi binevoind să Se facă şi om prin fire, nu a schimbat hotarele nici unei firi prin cealaltă, ci fiind întreg Dumnezeu, a rămas şi întreg om.

Faptul că era Dumnezeu nu L-a împiedicat de a Se face om, nici faptul că S-a făcut om nu I-a micşorat existenţa Sa ca Dumnezeu. Dar S-a păstrat Unul şi Acelaşi prin amîndouă, fiind amîndouă cu adevărat în chip natural. Nu S-a împărţit din pricina păstrării neatinse a deosebirii naturale celei după fiinţă a părţilor şi nu S-a amestecat din pricina unităţii culminante a ipostasului ; nu S-a prefăcut în firea de jos şi nu a căzut în ceea ce nu era.

Nu a împlinit iconomia în mod părelnic, luînd chip şi figură de trup şi toate celelalte ce se atribuie unui suport, dar fără suportul lor, ci luînd în sens propriu şi real şi cu adevărat însăşi firea omenească, Şi-a unit-o Sie după ipostas, în mod neschimbat, nealterat, nemicşorat şi neîmpărţit, păstrînd-o necăzută din raţiunea şi hotarul ei.

În felul acesta, a cinstit şi naşterea noastră cea din trupuri, după acest sfînt şi mare învăţător, făcîndu-Se om cu adevărat şi născîndu-Se omeneşte, ca să ne elibereze pe noi din lanţurile naşterii şi din legea la care eram osînditi din pricina păcatului, de a fi semănaţi şi de a răsări asemenea ierbii, cum zice undeva marele şi văzătorul celor mari Iezechiel, ridicat tainic la cele dumnezeieşti, unde a cunoscut cauza iconomiei de acum cu privire la om. Căci zice acesta adresîndu-Se Ierusalimului : «Acestea zice Domnul Ierusalimului : rădăcina ta şi naşterea, din pămîntul Canaan ; tatăl tău, amoreu şi mama ta, heteancă. În ziua în care te-ai născut, nu ţi-au legat buricul tău şi n-ai fost scăldată în apă, nici frecată cu sare şi în scutece n-ai fost înfăşată. Şi ai fost aruncată pe faţa cîmpului pentru viclenia sufletului tău în ziua în care te-ai născut. Şi am trecut pe lîngă tine şi te-am văzut pe tine tăvălită în sîngele tău şi am zis : «Din sîngele tău, viaţa ta. Înmulţeşte-te, că rod al ţarinei te-am dat» (Iez., 16, 3 urm.) [344].

al Duhului Sfînt în care trebuia omul să respire permanent. Printr-o suflare a început să se formeze şi în Fecioara umanitatea lui Hristos, printr-o suflare asemănătoare cu cea a facerii de la început, dar incomparabil mai eficientă. Şi printr-o astfel de suflare ni se transmite şi nouă în botez naşterea omului nou din Hristos, avînd să trăim pururea în adierea dragostei infinite, de-viaţă-dătătoare a Duhului Sfînt. De altfel, chiar în naşterea noastră din trupuri e implicată şi o insuflare a lui Dumnezeu, chiar dacă sufletul dat prin ea nu rămîne în legătura originară a omului cu Dumnezeu.

344. Taina unirii celor două firi în ipostasul unic al Cuvîntului, fără alterarea nici unei firi, se explică prin faptul că firea omenească, departe de a fi micşorată sau alterată în însuşirile ei de către firea dumnezeiască, este consolidată în ele sau întărită şi desăvîrşită în raţiunea ei. Şi în realizarea ei plenară nu obligă firea dumnezeiască la o micşorare sau alterare în fiinţa ei, ci numai la un pogorămînt în lucrările ei. Dumnezeu nu e contrar făpturii Sale ; şi făptura nu e contrară lui Dumnezeu. Există între ele o convergenţă. În *Opuscula theologica et polemica* sfîntul Maxim spune : «A închipuit în mod nefantezist marele mister al iconomiei pentru noi, neînlăturînd nimic natural din partea asumată, afară de păcat» (P.G. 91, 32). Prin înlătu-

Deci Domnul, vrînd să tămăduiască firea de osînda legii, datorită căreia odrăsleşte prin sămînţă asemenea ierbii şi are viaţă prin sînge ca celelalte animale, şi s-o readucă la străvechiul har al nestricăciunii, a venit să o elibereze şi să-i arate clar binele spre care, fiind creată la început, nu s-a mişcat deloc ; apoi, să calce răul spre care mişcîndu-se îndată ce a fost creată, din pricina rătăcirii, şi-a deşertat contrar firii toată puterea ei, şi să lege de Sine puterea poftei ei (al cărei simbol e buricul), care a primit astfel o fermă şi statornică deprindere a fecundităţii în bine ; de asemenea, să o spele, adică să o cureţe de petele neştiinţei cu apa vărsată peste ea prin har, şi să o învelească cu scutece, adică să întărească cu Duhul lucrarea ei naturală în direcţia binelui pentru care a fost creată ; iar prin aceasta să o facă curată şi incapabilă de putreziciunea patimilor şi, strîngînd-o în învelişul raţiunilor adevărate din lucruri ca în nişte scutece, să o oprească de la orice revărsare în afara raţiunii ei [345].

110. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar poate, învăţătorul, stabilind prin cele spuse o îndoită raţiune şi un îndoit mod al facerii firii omeneşti, una a sufletului şi alta a trupului, însăşi naşterea din trupuri a împărţit-o prin cugetare în două ; a arătat că sufletul se constituie, în chip negrăit, din insuflarea dumnezeiască şi de-viaţă-făcătoare şi că trupul se alcătuieşte din substanţa

rarea păcatului nu se înlătura ceva de la firea umană, ci mai degrabă se restabilea aceasta în conformitatea ei naturală cu Dumnezeu şi deci în deplina ei actualizare. «Căci nimic din cele naturale şi nici firea nu se opune Cauzatorului firii» (*op. cit.*, P.G. 91, 89). Venind cu libertatea dumnezeirii în firea noastră robită păcatului, a eliberat-o pe aceasta de la început de această robie, dăruindu-i de la început libertatea de păcat şi deci, de automatismul animalelor şi vegetalelor, apoi, de alterarea ce urmează acestei propagări automate. Iubirea nu răpeşte libertatea celui iubit, ci i-o întăreşte. Cel ce iubeşte vrea să fie iubit în mod liber.

Acceptînd în libertate naşterea noastră, a cinstit-o pe aceasta, dar ne-a şi eliberat din lanţurile pe care ea le imprima fiinţei noastre, suflînd în firea umană născută din umanitatea noastră libertatea iubirii desăvîrşite. Ba mai mult, prin libertatea ce i-a insuflat-o de a lupta contra pornirilor ce o opreau de la iubirea liberă a lui Dumnezeu, sau de a se lăsa abătută de la aceasta de durerile coruperii ce ne vin din această naştere, i-a dat putinţa de creştere duhovnicească. În sfîrşit, prin harul şi prin forţa divină cu care a pus în comunicare firea noastră, i-a dat nu numai puterea de a nu păcătui, ci şi pe aceea de a redobîndi incoruptibilitatea. Căci viaţa dumnezeiască este incoruptibilă şi comunică incoruptibilitatea. Prin toate acestea, sfîntul Maxim respinge pesimismul resemnat al origenismului platonizant, referitor la naşterea şi la viaţa în trup.

345. Unind firea noastră cu firea dumnezeiască în ipostasul Său, Dumnezeu Cuvîntul i-a făcut acesteia clară şi atrăgătoare frumuseţea binelui adevărat sau a izvorului existenţei ei, spre care ea trebuie să se mişte, ca să se întărească tot mai mult în existenţă. Puterea ei nu se mai cheltuieşte în preocuparea de ceea ce nu are consistenţă. Firea noastră îşi recîştigă fecunditatea în bine odată ce ea soarbe din izvorul infinit al binelui. Aflîndu-se într-un ipostas comun cu firea dumnezeiască, firea omenească e deschisă în Hristos oceanului de viaţă şi de cunoştinţă sau de lumină ce se revarsă în ea prin har din prezenţa dumnezeiască infinită. În Hristos ea e înfăşată în lumea ordonată şi unitară a raţiunilor divine ale lucrurilor, încît nu se poate revărsa în afara lor spre suprafaţa pur sensibilă a lucrurilor.

materiei din care provine deodată cu sufletul, prin zămislire. Căci nu a îngăduit să se spună că amîndouă au fără deosebire aceeași rațiune și același mod al facerii, căci acestea nu sînt identice între ele după substanță. Iar cele a căror substanță nu e identică au și o rațiune și un mod deosebit al facerii. Deci e drept să se creadă că alta este rațiunea și altul, modul sufletului și alta rațiunea și altul, modul trupului, după care trupul se face, este și rămîne neschimbat, chiar dacă e unit cu sufletul.

111. *Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existență după ele.*

În ce privește venirea la existență a celor două, adică a sufletului și a trupului, timpul facerii este același, nici una primind facerea, cum am spus, înaintea celeilalte, sau după cealaltă, ca să nu se rupă specia formată ca întreg din două.

Totuși, rațiunea (cauza) a ceea ce există pentru altceva e mai tînără decît ipostasul de sine existent al uneia și alteia : căci e parte a lui. Pe cînd cu altele, ipostasul își are unirea fără silă. Însă ceea ce completează (trupul) împreună cu altceva (cu sufletul) ipostasul prin compoziție naturală, nu e ferit de corupere și de prefacere în ceea ce nu era.

De aceea, ceea ce preexistă de sine în chip deosebit nu poate fi redus niciodată la ipostasul altei specii.

Căci dacă preexistentul primește compoziția cu altul spre întregirea unei alte specii, aceasta o face desigur sau după fire, sau contra firii. Dacă e după fire, niciodată nu va fi văzut ieșind din compoziția în care se află cu altul spre întregirea unei alte specii, neputînd ieși cu sila din firea proprie ; pentru aceasta nu se va putea concepe nicicînd nici suflet fără trup, nici trup fără suflet. Și așa înțelepciunea acestor a prea-multe-știutori li s-a schimbat în nebunie, fiind duși cu sila la o concluzie de care se străduiau să fugă. Iar dacă fiecare din acestea primește, contra firii, compoziția cu cealaltă pentru întregirea unei alte specii, se corupe desigur, ieșind din hotarele proprii și devenind ceea ce nu e prin fire și căzînd în ceea ce nu era. Și ce ar fi mai nebunește ca aceasta ? Dar să revenim la tema noastră [346].

346. Sfîntul Maxim aduce, pentru venirea concomitentă la existență a sufletului și trupului, trei argumente. Primul argument e : numai ceea ce nu face parte dintr-un ipostas, ci e folosit de acesta, vine la existență mai tîrziu. Dar omul e ipostas ce nu face parte din altul sau din altceva, ci realizează o unire liberă cu acel altul sau altceva. Ceea ce nu face parte din ipostas, ci e primit de ipostas în el, se corupe prin aceasta și se preface în ceea ce nu era. Aceasta se întîmplă cu orice materie asimilată de trup. De aceea ceea ce preexistă cu ipostas propriu nu poate fi redus la un alt ipostas. Astfel trupul nu poate exista înainte de suflet, sau după suflet, nici sufletul, mai înainte de trup sau după trup, căci nici unul nu e numai o parte folosită

Deci facerea sufletului, cum zice în mod clar învățătorul, nu se înfăptuiește dintr-o materie ce subzistă, ca trupurile, ci din voia lui Dumnezeu, prin insuflarea de-viață-făcătoare, în chip negrăit și necunoscut, cum singur Făcătorul lui știe. Sufletul, primind existența la zămislire deodată cu trupul, e adus în existență spre întregirea unui om; iar trupul se face din materia subzistentă, adică a altui trup, la zămislire primind deodată cu aceasta compoziția cu sufletul spre a fi o specie cu acela. Aceasta o spune în altă parte învățătorul zicînd: «După îndoita putere a suflării, ni s-a insuflat tuturor și suflarea și Duhul Sfînt». (Grigorie de Nazianz, *Or. Theol. 4, De Filio*, cap. 20).

Deci trebuie să repartizăm, prin cugetare, la zămislire, insuflarea vieții și pe Duhul Sfînt pe seama esenței mintale (intelectuale) a sufletului, iar întruparea și suflarea, pe seama trupului, cum zic Părinții. Facerea protopărintelui Adam s-a produs în chip tainic. Dar ea are altă rațiune a existenței și alt mod al facerii sufletului și altă rațiune și alt mod al existenței și alt mod al facerii trupului, cum ne-a învățat în chip măreț dumnezeiasca Scriptură. Căci aceasta nu îngăduie ca sufletul și trupul să coincidă prin unul și același mod al facerii și deci să se contopească după fire, ci să se cunoască rațiunea substanței fiecăruia și modul deosebit al facerii [347].

Iar dacă în cazul lui Adam a fost o îndoită putere a insuflării, concurgînd la aducerea lui la existență, ce ar spune cineva despre Dumnezeul și Mîntuitorul nostru Iisus Hristos, Care după omenitate le are pe amîndouă, adică sufletul și trupul, într-o împreunare care păstrează, pe cît e cu putință, multă asemănare cu primul Adam? Căci precum, așa cum zice învățătorul, Dumnezeu face pe om luînd trup din materia de curînd preexistentă, iar de la Sine sădind viața pe care Scriptura o socotește suflet mintal și chip al lui Dumnezeu, în același fel, luînd El trupul din Neprihănita Fecioară ca dintr-un pămînt nespurcat, iar de la

de cealaltă ca un ipostas preexistent. În cazul acesta partea primită s-ar corupe prin folosirea ei de cealaltă parte ca ipostas preexistent. Al doilea argument: pe de o parte, nici sufletul nici trupul nu pot fi considerate nici ca ipostase preexistente, căci nici un ipostas preexistent nu poate fi redus la alt ipostas. Al treilea argument: dacă sufletul și trupul ar fi două realități deosebite care se unesc între ele ca să constituie o specie, această unire ar realiza-o sau după firea lor, sau contra firii. Dacă ar realiza-o după firea lor, ea nu ar putea avea această compoziție după venirea lor la existență, căci în acest caz fiecare din ele ar face parte din altă specie, deci n-ar fi nici trup nici suflet. Dar nici de trup nu se poate spune că e trup fără suflet, nici de suflet, că e suflet fără trup. Trupul ține de ființa omului, deci e în relație naturală cu sufletul, contrar teoriei origeniste.

347. Sfîntul Maxim arată că insuflarea de-viață-făcătoare, prin care sufletul e adus la existență de Dumnezeu, poate fi deosebită prin cugetare de nașterea trupului din trupuri, dar ele au loc concomitent. Insuflarea dumnezeiască e actul prin care se creează sufletul și se înzestrează cu Duhul Sfînt (cu chipul lui Dumnezeu), iar facerea trupului (sau întruparea) e actul de constituire concomitentă a trupului din trupurile părinților, nu fără o participare a sufletului.

Sine sădind viaţa, pe care Scriptura o socoteşte suflet mintal şi chip al lui Dumnezeu, a făcut omenitatea Sa, sau S-a făcut pe Sine însuşi de bunăvoie om pentru noi în chip neschimbat, prin primirea trupului însufleţit mintal şi raţional, ca Atotputernicul [348].

Prin aceasta, zice învăţătorul, Domnul şi Dumnezeul nostru a cinstit naşterea noastră întreită, adică modurile generale ale facerii noastre în vederea existenţei, a existenţei bune şi a veşnicei existenţe : pe cea din trupuri, care e una pentru amîndouă părţile, adică pentru suflet şi pentru trup, prin faptul că sînt aduse împreună la existenţă, dar e împărţită în două pentru modul deosebit al facerii fiecăruia ; aceasta e cea prin care primim existenţa ; pe cea din botez, prin care primim îmbelşugat existenţa cea bună ; şi pe cea din înviere, prin care sîntem preschimbaţi prin har spre existenţa veşnică [349].

Deci trebuie să primim întocmai cuvintele învăţătorului, faţă de cei ce defăimează cele ce sînt bine scrise. Căci distingînd numai cu cugetarea naşterea din trupuri din pricina arătată, învăţătorul declară că deodată cu zămislirea, care nu trebuie cugetată nici o clipă ca anterioară, Domnul a primit şi Duhul de-viaţă-făcător, adică insuflarea ce ţine de omenitatea Lui, sau sufletul mintal, împreună cu trupul cel din Neprihănita Fecioară, şi nu după zămislire [350].

348. Domnul Iisus Hristos Se constituie ca om pe de o parte după oarecare asemănare cu Adam, deşi e şi născut după o oarecare asemănare cu noi, pe de alta, e făcut altfel decît Adam şi altfel decît noi. El a adus neîntinarea într-un trup luat din trup omenesc ca al nostru, care a fost sălaş corespunzător pentru sufletul Lui neîntinat creat prin insuflare dumnezeiască.

349. În această primă naştere neîntinată a Domnului spre existenţă ca om e implicată a doua naştere a Lui, cea prin botez, spre existenţa Lui cea bună pentru Dumnezeu şi a treia naştere, cea a învierii, spre veşnica existenţă bună. Dar prin această naştere a Domnului e cinstită şi prima naştere a noastră, precum în ea sînt implicate şi celelalte două naşteri ale noastre împreună cu ale Lui : cea spre existenţa cea bună, prin botez, şi cea spre existenţa veşnică, prin înviere. Existenţa noastră prin naştere devine astfel prin Hristos existenţă veşnică. Astfel, existenţa noastră ca rezultat al naşterii din trupuri nu se anulează, ci e ridicată la existenţa veşnică. Din nou e respins origenismul, dar acum, pe temei hristologic.

350. Sfîntul Maxim ţine să facă evident că nici la Domnul, nici la ceilalţi oameni nu se admite o separare în aducerea la existenţă a sufletului şi a trupului. Numai prin cugetare se poate distinge între aducerea la existenţă a sufletului prin insuflare de către Dumnezeu şi a trupului, din alt trup, în cazul lui Hristos, şi din alte trupuri, în cazul nostru, sau din pămînt, în cazul lui Adam. Sînt două acte concomitente, indisolubil legate între ele, sau o pereche de acte neseparate avînd ca rezultat persoana umană, ca unitate desăvîrşită. Sfîntul Maxim a ţinut să dea aceste două explicări pentru că unii considerau că în vorbirea sfîntului Grigorie s-ar indica o a patra naştere, care ar putea implica o preexistenţă a sufletului.

Sfîntul Maxim, deşi distinge actul dumnezeiesc, prin care aduce sufletul la existenţă, de actul naşterii trupului din trup, le uneşte nu numai prin concomitenţa lor, ci şi prin referirea unuia la altul şi prin faptul că ele concură în a aduce la existenţa reală o persoană umană conformă unei raţiuni unitare a ei în Dumnezeu. De aceea credem că putem merge mai departe în accentuarea unităţii duale a actului prin care e adusă la existenţă o persoană omenească. O face de altfel aceasta însuşi sfîntul Maxim. De fapt, trupul omenesc, care se naşte din trupuri, nu e numai o entitate biologică, ci e o raţionalitate organizată, inarticulată chiar de la începutul formării într-o

112. *Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri.*

Unii zic, cum am spus înainte, că sufletele există înaintea trupurilor, iar alţii, din contra, că trupurile există înaintea sufletelor. Noi însă mergem pe calea împărătească de mijloc, cu Părinţii noştri care nu afirmă nici preexistenţa, nici postexistenţa sufletului sau a trupului, ci mai degrabă coexistenţa lor. Nu ne abatem în nici o parte, neaplecîndu-ne nicidecum, nici la dreapta, nici la stînga, cum zice Sfînta Scriptură.

Căci ne temem de lucrul decît care nu e altul mai de temut, adică de a zice că sufletele există înaintea trupurilor şi trupurile au fost născocite pentru pedepsirea sufletelor din pricina păcatului mai înainte săvîrşit al fiinţelor fără de trupuri. Prin aceasta am presupune că singura cauză a marii şi sublimei opere a celor văzute, prin care se cunoaşte Dumnezeu ca unul ce e vestit în tăcere, este răul care L-a silit pe Dumnezeu să creeze fără voie lumea pe care n-a binevoit-o, neavînd poate nici raţiunea ei ascunsă în Sine dintru început, înainte de vremuri, împreună cu altele. Fiindcă a spune că Dumnezeu are fără de voie raţiunile celor făcute nu-mi pare propriu unei cugetări judicioase şi măririi atot-

---

raţiune cunoscătoare sau într-un suflet conştient (rezultatele ştiinţei ne-au dovedit că însăşi materia e o raţionalitate plasticizată). Actul de zămislire a omului nou nu e numai zămislirea unui trup de către două trupuri de sex contrar, ci actul de zămislire a unui trup insuflat cu suflet raţional, deci a unei persoane umane integrale. N-am spune că prin aceasta ne declarăm aderenţii traducianismului, după care sufletul vine din sufletul părinţilor, respingînd creaţionismul. E în actul de zămislire a unui om nou o misterioasă împreună-lucrare a lui Dumnezeu şi a părinţilor şi poate şi o implicare, în parte, a sufletelor urmaşilor (sau a raţiunilor lor) în cele ale înaintaşilor, care ar corespunde unei implicări a raţiunilor lor în raţiunea generală a speciei umane, în Raţiunea supremă, actualizîndu-se ca persoane concrete prin colaborarea între părinţi şi Dumnezeu. Simţualitatea excesivă care s-a introdus în actul zămislirii noului om nu a făcut pe Dumnezeu să-Şi retragă colaborarea la această zămislire, căci în acest caz ea nu s-ar produce.

Aceasta ne dă putinţa să admitem că în eventualitatea necăderii lui Adam şi a Evei în păcat, zămislirea copiilor s-ar fi produs nu în afara unirii lor trupeşti, ci printr-o covîrşire a senzualităţii trupeşti de o sensibilitate a dragostei spirituale sau de înfrînarea ei prin raţiunea sau prin mintea părinţilor (prin spiritul lor) trăitoare într-o accentuată intuire a lui Dumnezeu şi a gustării bunătăţilor spirituale aflate în El. Pentru că după căderea în păcat zămislirea unui nou om nu se putea înfăptui decît în condiţia excesivei sensibilităţi carnale, Dumnezeu Cuvîntul Şi-a zămislit trupul prin evitarea unirii între două trupuri, ceea ce a asociat zămislirea Lui cu o trăire spirituală curată a Fecioarei, produsă de lucrarea covîrşitoare a Duhului Sfînt. Dumnezeu-Cuvîntul, Raţiunea supremă, a întărit raţiunea Fecioarei ca să frîneze sensibilitatea ei trupească şi a deschis mintea (spiritul) ei pentru sesizarea prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu, întărind şi raţiunea umanităţii pe care Şi-o forma Fiul lui Dumnezeu. Aceasta a apropiat de facerea lui Adam zămislirea Lui ca om, care s-a produs printr-o formare a unui trup fără mijlocirea altui sau altor trupuri, dar a unui trup care se forma de la început ca un trup insuflat cu un suflet raţional, unit cu Dumnezeu prin harul Duhului Sfînt. Căci dacă rămînem la ideea Părinţilor despre concomitenţa creării sufletului şi trupului, nu trebuie să se admită o distanţă între crearea trupului şi a sufletului înzestrat cu un anumit har dumnezeiesc.

Distanţa dintre crearea trupului şi a sufletului e afirmată la facerea fiecărui om, pentru a distinge prin gîndire între ceea ce are omul din materie şi ceea ce dă Dumnezeu în mod direct (insuflarea sufletului unit cu un anumit har). Omul a fost creat

puternice a lui Dumnezeu, Celui nepătimitor şi adevărat, Care nu are nimic recent în raţiunile lucrurilor preexistente în El ; şi mai ales, nimic fără de voie. Căci toate cele ce sînt, sau se vor face în vreun fel oarecare de către El în substanţa lor, au fost voite mai înainte şi cugetate mai înainte şi cunoscute mai înainte. Dar fiecăreia din cele ce există El îi dă fiinţă şi substanţă la vremea bine-rînduită şi potrivită. Şi cînd vedem pe Dumnezeu făcînd ceva, nu trebuie să cugetăm că atunci a început să voiască şi să conceapă acest lucru. Să nu fie ! Căci ar fi absurd să cugetăm că Dumnezeu a făcut cugetînd şi voind şi cunoscînd sau mai bine-zis făcîndu-I-se cunoscut ca bun ceea ce nu a cunoscut şi nu a voit dintru început. Ba în acest caz nu ar cunoaşte nici însăşi facerea acelora ale căror raţiuni nu le are de mai înainte [351].

Dar noi credem că toate sînt cuprinse pururea de voia lui Dumnezeu prin preştiinţă, potrivit puterii Lui nesfîrşite, nefiind cugetat de El nimic mai de curînd, în nici un mod, ca să primească existenţa după substanţă. Nici nu socotesc că cei ce cugetă binecredincios trebuie să creadă că Dumnezeu nu le cunoaşte pe cele ce se cuprind mai înainte în El, după raţiunile lor, prin preştiinţă, în baza puterii Lui nesfîrşite, pe una cîte una, decît la aducerea lor la existenţă. Căci veacurile şi timpu-

---

ca un întreg. Trupul lui are de la început în el suflet şi un anumit har, prin care e deschis unui alt orizont, mai precis, comuniunii cu Dumnezeu, nefiind închis în natură ca animalul. Insuflarea chipului dumnezeiesc în Adam reprezintă această deschidere a omului spre Dumnezeu prin suflet şi o anumită legătură cu Dumnezeu, prin raţiunea care tinde la o cunoaştere infinită, pînă la totul absolut, şi prin virtuţi, pînă la binele la fel de infinit al comuniunii cu Dumnezeu.

Naşterea de după cădere, în care sensibilitatea trupurilor ce se unesc s-a accentuat puternic, a covîrşit mult deschiderea oamenilor născători şi născuţi spre orizontul spiritual, închizînd în mare măsură venirea la existenţă a urmaşilor în procesul unor legi ale naturii, în care actul lui Dumnezeu părea acoperit. Dar nu a putut fi cu totul acoperit. Omul continuă a se naşte nu numai cu trup, ci şi cu suflet şi într-o anumită legătură cu Dumnezeu, deci deschis spre orizontul spiritual infinit. În zămislirea şi naşterea lui Hristos legea naturii e dezlegată sau deschisă iarăşi în mod mai direct actului creator al lui Dumnezeu. Dar contribuţia naturii umane nu e eliminată total. La ceilalţi oameni care se alipesc lui Hristos, actul lui Dumnezeu, prin care omul e ajutat ca să se deschidă liber planului dumnezeiesc sau comuniunii cu Dumnezeu în mod deplin, se înfăptuieşte în botez, căruia S-a supus şi Hristos, născut cu unele strîmtorări ale trupului ca om.

351. Sfîntul Maxim aduce în acest capitol alte argumente pentru concomitenţa venirii în existenţă a sufletului şi trupului. Dacă înainte adusese argumente luate din legile creaţiei, acum aduce argumente luate din noţiunea de Dumnezeu. A admite că Dumnezeu a adus la existenţă lumea aceasta pentru pedepsirea sufletelor care au păcătuit într-o viaţă anterioară înseamnă a nu vedea măreţia acesteia, şi, prin ea, a lui Dumnezeu, Cel vestit de ea în tăcere. Înseamnă a o socoti produsul răului, sau pe Dumnezeu, silit de rău să o creeze. În acest caz, Dumnezeu nu ar fi fost liber în crearea ei, şi poate n-ar fi avut nici raţiunea ei preexistentă în Sine, căci nu s-ar putea cugeta Dumnezeu ca avînd preexistentă în Sine, fără de voie, raţiunea răului, ca raţiune a lumii pe care o va crea. Totul ar duce, în acest caz, la ideea unui Dumnezeu pasiv, neliber, a unui Dumnezeu impersonal, panteist. Pe de altă parte nu putem cugeta pe Dumnezeu nici concepînd şi voind ceva de abia în momentul cînd îl creează, sau nici atunci. Iată ce consecinţe vaste are teoria origenistă că sufletele preexistă existenţei lor pămînteşti şi că au fost aduse în trupuri din cauza unui păcat săvîrşit înainte de aceea.

rile ne arată că toate sînt create şi aduse la existenţă cu înţelepciune la vremea mai înainte hotărîtă şi bine rînduită pentru fiecare, aşa cum zice despre Levi dumnezeiescul Apostol că «Era în coapsa tatălui său» (Evr., 7, 10), înainte de a trece în existenţă. Acesta, existînd potenţial în patriarhul Avraam, a primit la vremea împlinită facerea spre existenţă în chip actual, prin zămislire. Astfel trebuie să cugetăm şi să credem că toate primesc facerea spre existenţă pe rînd şi într-o ordine la timpul preştiut după negrăita înţelepciune a lui Dumnezeu [352].

Deci raţiunile tuturor celor ce sînt şi vor fi în mod subzistent şi substanţial — ale celor ce se fac sau se vor face, ale celor ce apar sau vor apărea — preexistă în Dumnezeu, aflîndu-se în El în chip neclintit. Şi după ele sînt şi s-au făcut şi persistă toate, apropiindu-se prin mişcare şi în chip voit pururea de raţiunile lor, sau sînt ţinute mai degrabă în existenţă după calitatea şi cantitatea mişcării şi aplecării voinţei. Astfel ele primesc existenţa fericită pentru virtute şi pentru mersul drept spre raţiunea după care există, sau existenţa nefericită, după răutatea şi pentru mişcarea contrară raţiunii după care există. Şi, scurt vorbind, primesc o existenţă potrivit cu întărirea (deprinderea) sau slăbirea puterii lor naturale de participare la Cel ce după fire e cu totul neîmpărtăşit, iar după har Se oferă, din pricina bunătăţii infinite, pe Sine întreg tuturor celor vrednici şi nevrednici şi produce în ei persistenţa existenţei veşnice, după cum există fiecare şi după dispoziţia ce şi-a făcut-o. Tuturor acestora participarea sau neparticiparea potrivită la Cel cu adevărat existent, întru fericire existent şi pururea existent le este celor ce nu vor să participe prelungire şi sporire de pedeapsă, iar celor ce vor să participe, prelungire şi sporire de bucurie.

Căci nu e nici una din existenţe a cărei raţiune să nu preexiste în chip sigur la Dumnezeu. Iar cele care subzistînd îşi au raţiunile preexistente la Dumnezeu au facerea în chip sigur prin voia lui Dumnezeu. Iar cele a căror facere e prin voia lui Dumnezeu îşi păstrează subzistenţa după fiinţă nestrămutată de la existenţă la nefiinţă [353]. Iar

352. Nu numai raţiunile generale preexistă în Dumnezeu, ci raţiunile tuturor entităţilor individuale. Căci Dumnezeu aduce pe fiecare la existenţa subzistentă, în vremea potrivită ei, contribuind la armonia complexă a lumii în ansamblul ei. Căci nu poate fi cugetată de Dumnezeu creaţiunea, în ansamblul ei concret, fără să fie cugetate toate entităţile concrete care o alcătuiesc şi prin care înaintează spre scopul ei. Gîndirea veşnică a lui Dumnezeu se referă la o lume concretă, alcătuită din individuaţiuni succesive, dar care nu vine la existenţă în substanţa ei decît în momentul cînd e creată de Dumnezeu.

353. Dumnezeu are raţiunile tuturor din veci şi le-a oferit tuturor o existenţă substanţială, ba chiar o libertate de a se mişca spre raţiunile lor şi de a se apropia astfel de ele, sau de a nu se mişca spre ele şi de a nu se apropia de ele. În primul caz ele se întăresc în existenţă şi deci în fericire; în al doilea caz, slăbesc în existenţă şi în nefericire. Adică, în primul caz ele se actualizează tot mai mult, apropiindu-se de sensul lor gîndit de Dumnezeu din veci; în al doilea caz, nu se actualizează, pentru că nu se apropie de sensul lor gîndit de Dumnezeu. Deci raţiunile lu-

cele a căror substanță a ființei stăruie, după facere, nestrămutată de la existență la neființă, își au rațiunile stabile și ferme, avînd ca singură obîrșie a existenței înțelepciunea, din care și pentru care există și de la care au puterea de a exista în chip neclintit. Dar despre cele ale căror rațiuni există statornic la Dumnezeu, se poate spune că și voința a-toate-Făcătorului Dumnezeu cu privire la ele este neschimbătoare. Căci voia lui Dumnezeu nu se circumscrie nicidecum între margini temporale, nici nu se schimbă prin transformare, alternîndu-se cu făpturile. De aceea și acestea își au subzistența în mod evident și neîndoielnic nepieritoare [354].

---

crurilor existente substanțial trebuie gîndite ca un fel de modele plenare ale făpturilor, exercitînd o putere de atracție asupra lor. Făpturile se apropie de sensul lor plenar cînd progresează în virtute. Sensul sau rațiunea lor, reprezentînd modelul plenar al existenței lor, reprezintă și binele plenar acomodat acelor făpturi. Cu cît existența a ceva e mai apropiată de plinătatea ideală a lui, cu atît se face mai bună. Plusul de existență e un plus de bine și minusul de existență e un minus de bine, pentru că existența e bună prin ea însăși. Binele nu e numai o calitate morală, ci un reflex al existenței. Apropierea făpturilor de rațiunile lor sau de modelul lor plenar, gîndit de Dumnezeu, coincide cu progresul în existență sau în bine și de aceea progresul lor voluntar în virtute e un progres în existența lor plenară gîndită de Dumnezeu în rațiunile lor, pentru că existența plenară și deplin bună a făpturilor, gîndită de Dumnezeu sub chipul acestei rațiuni, e alimentată de existența și bunătatea infinită a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte rațiunile acestea sînt formele deosebite în care infinitatea de existență și de bunătate a lui Dumnezeu vrea să se împărtășească făpturilor, sau în care făpturile pot participa la însăși existența și bunătatea infinită a lui Dumnezeu.

De aceea făpturile, progresînd în apropierea de rațiunile lor, progresează nu numai spre existența și bunătatea plenară a lor, ci în participarea la existența și bunătatea lui Dumnezeu, oferită lor prin aceste rațiuni sau în formele deosebite ale lor. Spunînd că cei ce nu înaintează în apropierea de rațiunile lor nu înaintează în existență și în fericire, ci dimpotrivă, într-o existență și fericire slăbită, sfîntul Maxim nu înțelege că această slăbire de existență ar putea ajunge pînă la totala încetare din existență. Tot cel ce există substanțial, în baza unei rațiuni gîndite etern de Dumnezeu, rămîne inevitabil veșnic într-o anumită existență, pentru că chipul lui gîndit de Dumnezeu rămîne în veci așa cum e gîndit din veci, deși făptura nu e silită să se apropie de acel chip ideal al existenței sale plenare. Am zice că Rațiunea divină continuă să țină în existență schema pur ontologică a ei, lipsită de orice conținut bun, arătîndu-și neconformarea prin libertate cu modelul spre care trebuia să tindă. La această limită extremă a existenței sale făptura nu numai că e lipsită de orice conținut bun al existenței sau de existența sa plenară, neștirbită, ci în existența ei e implicată și o extremă suferință, sau pedeapsă. Făptura participînd la Dumnezeu numai ca existență și anume în gradul ultim, această participare coincide cu o extremă suferință. Iar aceasta arată că existența e făcută pentru a crește, pentru a se dezvolta din Dumnezeu, pentru a se mișca în Dumnezeu, a spori în comuniunea cu El. O existență care nu se mișcă spre mai multă existență, adică spre Dumnezeu — singurul izvor al existenței — e o existență bolnavă, un fel de pseudo-existență, o existență de coșmar. Existența implică în sine relația dinamică, comuniunea cu Dumnezeu. Pierzînd această relație, nu mai e decît o coajă uscată a existenței. Existența suferă cînd nu împlinește funcția ei, de a spori în existență prin legătura dinamică cu Dumnezeu, izvorul unic al existenței. Suferința existenței vine din golul de Dumnezeu, singurul care o poate completa, e privarea de comuniune cu altă persoană și deci de comuniunea desăvîrșită cu Persoana desăvîrșită.

354. Toate cele ce subzistă în mod concret își au rațiunile în Dumnezeu. Iar cele ce subzistă avînd rațiunile în Dumnezeu au fost create prin voia lui Dumnezeu. Ele vor exista veșnic, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele nu încetează. Deci toate cîte au rațiunile din veci în Dumnezeu, fiind aduse în existență cînd so-

Deci, sau a făcut Dumnezeu trupurile omeneşti voindu-le cu intenţie şi de aceea rămîn necăzute în neexistenţă din cauza firii, care voieşte pururea să existe ceea ce a voit Dumnezeu intenţionat, cu raţiune şi cu înţelepciune, şi deci nu se va produce dispariţia totală a trupurilor în nefiinţă ; sau nu le-a făcut cu intenţie, ci fără să vrea, a fost tiranizat, fiind dus cu sila spre facerea trupurilor ale căror raţiuni nu s-a arătat să le aibă. Şi dacă a ajuns să facă trupurile silit, împotriva intenţiei şi fără să vrea, e vădit că raţiunea şi înţelepciunea nu au premers facerii lor. Căci ceea ce se face fără intenţia dumnezeiască e lipsit şi străin cu totul de raţiune şi de înţelepciune. Dar aceasta e numai răul, a cărui existenţă (τὸ εἶναι) e caracterizată prin nesubzistenţă (ἡ ἀνυπαρξία) şi al cărui Făcător nu ne vom gîndi niciodată să-L socotim pe Dumnezeu, sau să-L numim pe faţă, ba e primejdios chiar a îndrăzni să credem una ca aceasta [355].

Dar cine L-ar fi tiranizat pe Dumnezeu, dacă a fost tiranizat ? Şi e îngăduit oare peste tot să spunem că a făcut împotriva intenţiei ceea ce nu a voit ? Şi cum mai e Dumnezeu cel ce a suportat tirania, dînd din necesitate şi fără intenţie subzistenţă unor lucruri, spre pieirea lor ? Să îndrăznească a spune cei ce susţin o asemenea opinie. Căci sau vor spune că Dumnezeu a făcut aceasta şi Îl vor huli la culme, impunînd lui Dumnezeu necesitatea de a face ceva fără intenţie ; sau că nu le-a făcut El şi vor fi demascaţi ca introducînd cu necesitate, în chip maniheic, alt principiu care le-a făcut pe acestea. În orice caz, dogma preexistenţei e proprie celor ce introduc două principii contrare între ele. Iar pe aceştia, din harul lui Dumnezeu cel Atotmilostiv, i-a acoperit întunericul pierzaniei, care i-a împins în uitarea desăvîrşită, ca pe unii ce nu suportă lumina adevărului propovăduit de sfinţii noştri părinţi [356].

---

coteşte Dumnezeu potrivit, vor dura în veci, pentru că voia lui Dumnezeu cu privire la ele este nestrămutată, fiind legată cu raţiunile lor care în veci nu vor înceta în Dumnezeu. Dumnezeu nu trece de la o voie la alta, odată cu încetarea existenţei pămînteşti a făpturilor. Deci nici ele nu pier definitiv prin moarte.

355. Nu există decît alternativa : sau a făcut Dumnezeu trupurile cu voia şi atunci, întrucît voia Lui nu se schimbă, ele sînt destinate unei existenţe veşnice, sau le-a făcut de silă din cauza căderii sufletelor şi deci fără să le premeargă raţiunea şi înţelepciunea. Numai în acest caz ele nu sînt destinate unei veşnice existenţe. Ba mai mult, în acest caz, trupurile, neavînd la originea lor o raţiune, sînt rele. Căci numai răul e fără raţiune, contrar tezei platonic-origeniste, care, neglijînd existenţa de bine, admitea existenţa unei materii sau a unor trupuri rele prin fiinţă. De fapt, răul nu poate avea subzistenţă în sine. Existenţa lui nu poate fi decît în idee, sau ca o împuţinare a ceea ce are subzistenţă. A socoti că Dumnezeu îi dă o subzistenţă înseamnă a socoti că Dumnezeu dă subzistenţă nonexistenţei ; înseamnă a socoti pe Dumnezeu cel cu adevărat existent izvor al nefiinţei, mai bine zis al împuţinării a ceea ce subzistă. Dar ceea ce se împuţinează în existenţă se împuţinează prin îndepărtarea de Dumnezeu, izvorul existenţei.

356. Dacă Dumnezeu nu a putut crea ceea ce nu a voit şi ceea ce e destinat pieirii, adică trupul, urmează că l-a creat un alt principiu. Aceasta este opinia maniheilor. Astfel teoria preexistenţei sufletului duce la maniheismul care introduce două principii contrare.

112 a. Dar ca să las acum, pentru simetria cuvîntului, toate cîte se pot spune, mă mir de ei cum nu-i înduplecă taina lui Hristos, adevăratul nostru Dumnezeu, să scuture de la ei, de bunăvoie, această opinie. Căci taina lui Hristos e cea mai tainică dintre tainele dumnezeiești, fiind în tot sensul și în toate privințele granița a toată desăvîrșirea existentă și viitoare și mai presus de tot hotarul și de toată marginea. Iar această taină ne învață că împreună cu Dumnezeu Cuvîntul cel întrupat și desăvîrșit făcut om este și subzistă trupul luat din noi și de o ființă cu noi, unit cu El după ipostas; cu acest trup S-a și înălțat la cer «mai presus de toată începătoria și stăpînia și puterea și domnia și decît tot numele ce se numește, nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor» (Ef., 1, 21), și șade împreună cu Dumnezeu și Tatăl acum și în veacurile nesfîrșite, după ce a străbătut cerurile și a ajuns mai presus de toate, și iarăși va să vie ca să prefacă și să preschimbe totul și ca să mîntuiască sufletele și trupurile noastre, cum am crezut și credem și stăruim pururea să credem. Dacă-i așa, cine e așa de îndrăznet și de cutezător și neștiutor de altceva decît să lupte cu obrăznicie împotriva celor vădite și clare, încît să cugete cu ușurință că trupurile vor trece cîndva în neexistență prin înaintarea în desăvîrșire a ființelor raționale, cum zic aceia, odată ce crede că Domnul și Dumnezeul tuturor este cu trupul acum și pururea, dăruind și altora puterea să înainteze și trăgînd și chemînd pe toți la slava proprie, pe cît e cu putință omenității, ca Conducător al mîntuirii tuturor și ștergînd petele din toți ? [357]

Căci Hristos nu e dus de aceștia ca modele ale desăvîrșirii Lui, la depunerea trupului. Cine ar îndrăzni măcar să cugete aceasta? Pentru că El nu urmează altora pe calea spre desăvîrșirea prin înaintare, fiind după fire singurul atotdesăvîrșit și făcătorul a toată desăvîrșirea; nici nu așteaptă să primească desăvîrșirea cu alții, odată ce nu e deloc asemenea, în nici o privință, nici unei ființe în trebuința de înaintare, ca să depună și El cîndva firea trupului, cînd înaintarea supremă va produce ca și la ceilalți depunerea trupului.

În acest caz, nu ar mai fi Conducătorul și Mîntuitorul celor ce se mîntuiesc, căci n-ar mai arăta în Sine, în chip tainic, deodată și pentru totdeauna, ținta desăvîrșirii noastre, ci S-ar arăta și El ca fiind unul din cei ce se mîntuiesc și sînt conduși și au nevoie de altul, care arată

357. După argumentul natural și teologic pentru valoarea pozitivă a trupului, sfîntul Maxim aduce pe cel hristologic. Supremul argument pentru valoarea și pentru durata veșnică a trupurilor este faptul că Fiul lui Dumnezeu însuși a asumat trupul nostru, S-a înălțat cu el la cer, mai presus de toți îngerii, șade cu el la dreapta Tatălui, va veni cu el să prefacă întreg universul și să mîntuiască sufletele și trupurile noastre. Se mai împacă oare cu aceasta afirmația origenistă că trupurile noastre vor trece cîndva în neexistență ?

în sine desăvîrşirea spre care tind toţi cei ce sînt prin fire părtaşi de raţiune. Dar nu e aşa. De ce? Nici raţiunea adevărului nu rabdă pe cei ce spun aceasta. Căci dumnezeiescul Apostol Îl numeşte pe El Conducătorul şi Desăvîrşitorul mîntuirii noastre (Evr., 11, 10), ca pe Unul ce S-a întrupat pentru noi ca să mistuie în Sine păcatul nostru şi ca să Se dea pe Sine tuturor celor ce văd în El chipul şi exemplul (τόπον καὶ πρόγραμμα) vieţuirii virtuoase, îndeplinind ca un învăţător bun şi înţelept întîi prin Sine cele ce sînt de spus şi de făcut spre pilduire nouă, murind, înviind şi înălţîndu-Se la ceruri şi şezînd în trup la dreapta lui Dumnezeu-Tatăl. Aceasta, pentru ca şi noi, murind, să nădăjduim sigur că vom învia şi vom vieţui o viaţă desăvîrşit despărţită de toată moartea şi de toată coruperea şi ne vom înălţa la ceruri şi vom primi cinstea şi slava cea întru Dumnezeu şi Tatăl prin mijlocirea Fiului însuşi şi petrecerea fericită şi veşnică împreună cu El. Deci depunerea trupului nu vom avea să o suportăm în nici un fel, pentru că nici cuvîntul Sfintei Scripturi nu ne învaţă aceasta, nici în Căpetenia mîntuirii noastre nu am văzut să se fi întîmplat înainte aceasta. Căci dacă I-ar fi plăcut Lui ca să se întîmple şi aceasta, ar fi săvîrşit-o cel dintîi El însuşi în Sine şi pe aceasta, împreună cu celelalte, cărora supunîndu-Se pentru noi ca un iubitor de oameni S-ar fi desăvîrşit ca noi, pentru ca noi crezînd să o nădăjduim şi pe aceasta împreună cu celelalte. De altfel, dacă îi vom răbda să spună aceasta, cum vom crede, după acest sfînt învăţător, că ceea ce a fost unit cu Dumnezeu se şi mîntuieşte? «Căci ceea ce s-a unit — zice acesta, scriind către Cledonie, — cu Dumnezeu-Cuvîntul, aceea se şi mîntuieşte». Dar cu Dumnezeu Cuvîntul s-a unit, împreună cu sufletul, şi trupul, deci împreună cu sufletul se va mîntui şi trupul [358].

Deci dacă, după acest dumnezeiesc dascăl, Cuvîntul lui Dumnezeu Se întrupează ca să mîntuiască şi trupul şi să facă şi trupul nemuritor, cum se va pierde ceea ce s-a mîntuit şi iarăşi, va muri ceea ce e făcut nemuritor? Sau, pentru a vorbi mai exact, cum va muri iarăşi întregul îndumnezeit prin mijlocirea sufletului mintal care mijloceşte între dumnezeire şi trup, întregul care primeşte în chip negrăit şi fiinţial întregul ipostas prezent al lui Dumnezeu-Cuvîntul întrupat, Care Îşi face şi-Şi

358. Origenismul susţinea că, la capătul desăvîrşirii, fiinţele raţionale vor depune trupurile, revenind la starea pe care au avut-o înainte de întrupare Dar atunci ar trebui ca Hristos să fi ajuns cel dintîi la starea aceasta de desăvîrşire şi să fi depus trupul. Dacă n-a ajuns încă, înseamnă că urmează altui model care e mai avansat ca El în desăvîrşire. Dar care este acel alt model? Apoi în acest caz, n-ar mai fi El Conducătorul mîntuirii noastre. În acest caz El n-ar mai fi Cel singur atotdesăvîrşit, sau în orice caz, El n-ar fi împlinit încă drumul desăvîrşirii Sale ca om. El n-ar fi biruit total moartea cu trupul. Învierea nu ar mai însemna biruinţa definitivă a morţii, cum spune sfîntul apostol Pavel (I Cor., 15, 14; 26, 35—58). Hristos n-ar fi terminat în Sine opera mîntuirii.

arată trupul propriu al Său? Aceasta n-o pot înțelege [359]. De ce apoi, dacă și această părere ar face parte din taina credinței bisericești, n-a fost cuprinsă împreună cu celelalte puncte în Simbolul în care a fost expusă credința neîntinată a creștinilor, de către sfinții și fericiții părinți adunați la diferite timpuri pentru întărirea dumnezeieștilor dogme ale Sfintei și apostoleștii a lui Dumnezeu Biserici? Aceasta o lăsăm acestor înțelepți să o spună.

Dar socotesc că ajung pentru acum cele spuse în această digresiune către aceștia. Drept aceea ne vom întoarce către alții.

113. *Către cei ce susțin că trupurile există înaintea sufletelor.*

A spune că sufletele vin la existență după trupuri, cum faceți voi, e ușor, pentru oricine vrea, dar a întemeia rațional această afirmare e foarte greu și anevoios și nu e deloc ușor de a dovedi ceea ce se susține prin ea. Căci dacă sămînța ce pune începutul facerii omului este după voi cu totul neînsufletită, e și cu totul nepărtașă de viață, deoarece ceea ce e lipsit cu desăvîrșire de orice fel de suflet e lipsit și de orice putere de viață. Iar dacă e cu totul lipsit de suflet și de lucrare susținătoare de viață, e vădit că e mort. Iar dacă admitem că e mort, nici nu se hrănește, nici nu crește, nici nu va putea în nici un fel subzista și rămîne nedescompus și neîmprăștiat. Dovadă despre cele spuse e vindecarea rănilor în trupuri. Cînd se ating de acestea medicii, dacă află un trup aproape mort, folosesc întîi medicamentele

359. Sfîntul Maxim observă că umanul în Hristos este un întreg sau, ceea ce a asumat Hristos este întregul uman. Umanul își menține caracteristicile lui numai prin totalitatea părților lui spiritual-biologice. Orice lipsă din acest uman ia părții care rămîne caracterele umanului (sufletul rămîne singur după moarte numai un răstimp, în care continuă să trăiască cu amintirile vieții în trup și cu nădejdea acestei vieți în veșnicie).

În fiecare parte a lui, omul e determinat de toate părțile lui. Cu un astfel de întreg participă umanul în Hristos la viața dumnezeiască. Dacă ar participa la viața dumnezeiască cu fișii ale umanului detașate de întreg, deci nu ca natură integral umană, distinctă de natura divină, deși nu separată de ea, n-ar trăi viața dumnezeiască ca om adevărat, ca om deplin. (Aici stă adevărul definiției de la Calcedon despre cele două naturi în Hristos și neadevărul monofizismului despre o singură natură compusă în Hristos). Ca urmare, trupul nu poate fi depus pentru eternitate de ființa umană. De aceea nu l-a depus nici Hristos. Apoi, întrucît umanul acesta a fost făcut nemuritor și îndumnezeit în Hristos ca întreg, cum poate fi depus ceva din acest întreg nemuritor și îndumnezeit? Toate definițiile credinței creștine în Sinoadele ecumenice au apărat nu numai învățătura despre Dumnezeu cel adevărat (personal, liber, iubitor și, prin aceasta, puternic), ci și cea despre mîntuirea omului integral. Dar la sfîntul Maxim această prețuire a valorii pozitive a omului își atinge punctul culminant. Căci toate ereziile pe care le-au combătut Părinții, sfîrșind cu sfîntul Maxim, slăbeau atît noțiunea adevărată și integrală a lui Dumnezeu, cît și a omului. Susținînd că Cel ce S-a coborît la om este Dumnezeu adevărat, Părinții accentuau indirect valoarea omului pentru Dumnezeu, pentru revelarea deplină a lui Dumnezeu. Dar Sinodul de la Calcedon și după el, în mod mai clar, sfîntul Maxim au avut misiunea să apere și în mod direct integritatea umanului unit cu Hristos și asigurat în starea de supremă desăvîrșire prin îndumnezeirea pentru veci.

care-l smulg din această stare și de-abia pe urmă aplică pe cele care refac trupul scobit de rană spre întregirea lui. Căci trupul viu are o fire ce se reface și putere de conservare și reînviorare a vieții sale, iar cel mort nu mai lucrează nicidecum odată ce e mort și lipsit de puterea vitală și de aceea e inactiv. De altfel cum ar și persista ceea ce e prin fire pornit spre risipire și ușor de descompus, dacă nu preexistă logic, ca o temelie, o oarecare putere vitală, care adună și strînge în chip natural în jurul ei ceea ce se împrăștie, putere în care a primit să aibă atît existența cît și forma de la Puterea care a zidit toate cu înțelepciune? Căci în ceea ce își are trupul existența după ce s-a născut, în aceea e drept să se spună că își are și începutul subzistenței. Pentru că ceea ce face ca trupul ce se desparte de suflet să se risipească, face desigur trupul, pe drept cuvînt, prin venirea sa la existență, să și înceapă să subziste împreună cu el.

Iar dacă, strîmtorați de aceste raționamente, spuneți că sămînța ce prilejuiește constituirea omului nu e de tot moartă, ci participă la o oarecare putere vitală, fie ea cît de mică, și deci are un oarecare suflet prin participarea la o astfel de putere (căci fără suflet nu e nici un fel de viață nici în cele ce se ivesc în natură, nici în cele cuprinse în orbita pururea mișcătoare a cerului, și nici un fel de viață nu există, după judecata rațională, fără suflet), orice fel de viață ați admite că are sămînța la zămislire ar trebui să o socotiți ca proprietate a unui oarecare suflet, care formează deosebirea constitutivă a ființei respective de cele care nu sînt ca ea [360].

360. Se confirmă în aceasta ceea ce am spus la nota 350 sau cel puțin se afirmă că pune sufletul omului chiar în sămînța din care se zămislește. Capitolul acesta se remarcă în chip deosebit prin logica strînsă și nuanțată, care de altfel caracterizează în general scrisul sfîntului Maxim. După ce a evidențiat absurditatea afirmației că sufletele preexistă trupurilor, trece acum la respingerea afirmației că trupurile primesc subzistența înaintea sufletelor. În fond afirmația aceasta e o completare a teoriei origeniste că sufletele sînt trimise în trupuri spre pedepsirea lor pentru un păcat săvîrșit într-o existență anterioară. Căci dacă trupul e o temniță în care e trimis sufletul pentru pedepsire, trebuie zidită mai întîi această temniță pentru ca sufletul să fie încarcerat în ea și, prin aceasta «aruncat» în lume, cum zice filosoful Heidegger. Ceea ce caracteriza în general teoria origenistă era că sufletul și trupul nu vin la existență deodată, ca două componente strîns unite ale unicei naturi umane, ci sînt două entități unite provizoriu din afară, fără o legătură naturală interioară între ele. Iată cum începe sfîntul Maxim argumentarea că trupul nu există nici o clipă fără suflet. După concepția Părinților greci (menționăm în special pe lîngă sfîntul Maxim, pe sfîntul Grigorie de Nyssa), tot ce are oarecare viață sau creștere din sine are și un oarecare suflet, deci și planta. Viața e adică proprietatea unui principiu unitar care conduce creșterea plantei, animalului sau omului. Principiul acesta imprimă și o formă individuală mai deosebită fiecărei plante, animal sau om. Dar individualitatea acestui principiu în plante și animale e mai puțin accentuată decît la oameni. Pe lîngă aceea, acest principiu unitar al vieții în oameni e înzestrat și cu o conștiință și cu liber arbitru, care individualizează și mai mult pe fiecare om, mai bine zis îi conferă caracterul de persoană de care plantele și

Iar dacă, împinşi de forţa adevărului, trebuie să recunoaşteţi că embrionul are şi suflet, se cuvine şi sînteţi datori să spuneţi voi înşivă ce şi cum este acesta şi cum poate fi înţeles şi numit. Dacă afirmaţi că are numai suflet nutritiv şi cauzator de creştere, adică numai ca al unei plante şi nu ca al omului, în baza acestui cuvînt trupul va fi după voi ceea ce e hrănit şi făcut să crească. Dar oricît de mult aş cugeta, nu înţeleg cum poate fi omul tată al plantei, care nu are nicidecum, după fire, existenţa de la om. Iar dacă atribuiţi omului numai sufletul înzestrat cu simţire, embrionul va fi recunoscut avînd la zămislire, desigur, un suflet de cal sau de bou, sau de alte animale de uscat şi de aer, şi după voi omul n-ar mai fi, după fire, tată al omului la începutul formării lui, ci precum am zis, al oarecărei plante sau al vreunui animal din cele de pe pămînt. Şi ce ar fi mai absurd şi mai nebunesc decît aceasta ? [361]

Căci a susţine că nu coexistă, de la prima constituire a celor existente, determinantele proprii ale subzistenţei lor, conform diferenţei naturale neschimbate, înseamnă a amesteca toate între ele şi a afirma că nici una dintre existenţe nu este în chip propriu ceea ce este şi se numeşte. Iar răul şi mai mare e că această afirmare implică în chip vădit cea mai mare calomnie la adresa înţelepciunii şi a puterii dumnezeieşti. Căci dacă toate cele ce sînt în orice fel au deplinătatea în raţiunea proprie, înainte de facerea lor, după preştiinţa lui Dumnezeu, e vădit că încă din clipa în care încep să existe sau sînt aduse la existenţă, conform raţiunilor proprii, vor avea în chip neştirbit deplinătatea în act. Căci dacă făpturile au, după preştiinţă, deplinătatea, iar cînd sînt ajunse la existenţă şi făcute, nedeplinătatea, sau cele făcute nu sînt cele preştiute, ci altele în loc de acelea, ele ar fi semnul unei slăbiciuni vădite şi clare a Făcătorului, Care nu poate înfăţişa în chip deplin, prin facere, în act (κατὰ τὴν ἐνέργειαν), ceea ce este după fiinţă (κατὰ τὴν οὐσιάν), existenţa preştiută [362].

animalele sînt lipsite. Ideea că chiar în sămînţa unei plante e de la început o anumită putere vitală o admiteau şi susţinătorii teoriei că sufletul vine la existenţă în trup după constituirea acestuia. Sfîntul Maxim le arată că, admiţînd această putere vitală în plantă, trebuie să admitem şi un suflet ca suport unitar al acestei puteri.

361. Presupunînd că adversarii trebuie să admită un suflet în plantă şi animal şi deci, cu atît mai mult în om, ca suport al puterii vitale, îi întreabă ce înţeleg prin acest suflet care există de la început în embrionul omenesc. Dacă înţeleg numai un suflet nutritiv şi cauzator al creşterii, ca şi în plante, ar urma că socotesc pe om tată al unei plante, nu al altui om ; dacă ar susţine că sufletul din embrionul uman e înzestrat şi cu simţire animală (cu sensibilitate), ar socoti pe om tată al unui animal, nu al altui om.

362. După argumentul luat din puterea vitală imanentă, pe care o are embrionul de la început, sfîntul Maxim aduce un argument teologic pentru venirea sufletului la existenţă odată cu trupul. E un argument luat din preexistenţa raţiunilor creaturilor lui Dumnezeu. Dumnezeu preştie făpturile în deplinătatea lor. Dar dacă le preştie în deplinătatea lor, trebuie să le şi aducă la existenţă în această depli-

113 a. Iar dacă, ocolind aceste argumente, vă repeziți la ultimul, zicînd că nu e drept ca ceea ce e după chipul lui Dumnezeu și dumnezeiesc (așa numiți sufletul mintal) să înceapă să subziste odată cu curgerea și cu plăcerea murdară și că e mai cuviincios a socoti că trebuie spus că intră după patruzeci de zile de la zămislire, vă dovediți învinuind în mod deschis pe Făcătorul firii și vă expuneți pe drept cuvînt primejdiei înfricoșate a blasfemiei ce răsare de aici. Căci dacă e rea nunta, e vădit că e rea și legea nașterii după fire. Iar dacă e rea această lege a nașterii după fire, cu drept cuvînt va fi după voi învinovățit, Cel ce a făcut firea și i-a dat legea nașterii. Și de ce am mai respinge pe manihei și pe cei dinainte de ei, care, într-un oarecare mod, din pricina aceasta și numai din ea, au susținut două principii și au negat pe Dumnezeu cel peste toate, odată ce vă aflăm și pe voi spunînd același lucru, deși, nu prin aceleași cuvinte ? [363]

Iar dacă, din pricina aceasta, refuzați să admiteți că sufletul rațional și mintal începe să subziste o dată cu trupul la zămislire, de frica rușinii, nu veți îndrăzni să admiteți nici după patruzeci de zile, nici după vremea sarcinii de nouă luni, nici după naștere, înainte de curățirea de patruzeci de zile, că cel născut are sufletul rațional și mintal. Căci nu e îngăduit în acest timp ca cel născut să fie adus la templul lui Dumnezeu, fiind socotit de lege necurat. Deci urmează, potrivit unui just raționament, să socotiți că, pînă la împlinirea zilelor de curăție, cel născut nu are sufletul rațional și mintal, ci cum am zis mai înainte, al vreunei plante sau al vreunui animal necuvîntător, din cele aflătoare în lume. Iar dacă motivul pentru o astfel de părere îl găsiți în faptul că marele Moise a scris să nu se pedepsească cel ce a lovit o femeie însărcinată înainte de patruzeci de zile, dacă s-ar întîmpla ca aceea, din pricina lovirii, să lepede embrionul (fătul) înainte de vreme, s-ar putea zice că înțeleptul Moise a scris aceasta, după înțelesul imediat, nu pentru a arăta că atunci se face intrarea sufletului rațional în trup, ci pentru a indica că atunci se încheie deplina ieșire la iveală a formei fătului (ἐξεικονισμὸν, Ieș., 21, 22).

---

nătate. Altfel Dumnezeu S-ar dovedi neputincios în a realiza un lucru prestiut în deplinătatea lui. Dumnezeu concepe din veci nu părți separate din om, ci omul ca întreg. Integritatea omului de la începutul existenței lui e legată de gîndirea pretemporală a lui de către Dumnezeu.

363. Sfîntul Maxim, menționînd argumentul origeniștilor că sufletul nu poate veni la existență odată cu curgerea și cu plăcerea murdară, are prilejul să cinstească nunta și legea naturală a nașterii, și, odată cu aceasta, pe Făcătorul care a instituit-o. E un nou prilej de afirmare a valorii omului și a legilor naturale ale existenței lui. S-ar vedea de aci că nașterea trupului din trupuri, chiar atinsă de păcat, e o lege a firii, instituită de Dumnezeu. Deci sfîntul Maxim nu s-ar arăta adeptul sfîntului Grigorie de Nyssa.

Totuşi, mă tem să primesc o astfel de părere, ca nu cumva, ordinea raţionamentului înaintînd din treaptă în treaptă, să mă facă pe drept cuvînt vinovat de înfricoşate nelegiuiri, silindu-mă să spun în desfăşurarea raţionamentului ceea ce nu e îngăduit să se spună : că Domnul şi Dumnezeul nostru, dacă a binevoit cu adevărat să Se facă om ca noi fără de păcat, S-a făcut în momentul zămislirii om fără suflet şi fără minte şi că a rămas aşa patruzeci de zile. Dar sfinţii noştri părinţi şi dascăli spun deschis, mai bine zis Însuşi Adevărul spune şi a spus prin ei că, deodată cu coborîrea lui Dumnezeu-Cuvîntul la zămislire, Domnul însuşi şi Dumnezeu-Cuvîntul S-a unit, fără nici o trecere de timp, cu trupul, prin mijlocirea sufletului raţional şi nu a primit prin mijlocirea trupului neînsufleţit un suflet raţional venit după aceea ; că n-a asumat un trup cu totul neînsufleţit, sau un suflet fără minte şi fără raţiune, ci Şi-a unit Lui după ipostas, în chip negrăit, firea neştirbit deplină constînd din suflet raţional şi trup. De aceea îmbrăţişez întru totul învăţătura coexistenţei, iar cele două opinii extreme, contrare între ele şi celei de la mijloc, le resping după cuviinţă, căci am ca apărător şi învăţător fără greşală al acestei opinii, prin însăşi taina întrupării Sale, pe Cel ce S-a făcut cu adevărat om şi a confirmat prin Sine subzistenţa firii depline deodată cu venirea ei la existenţă prin naştere [364]. El n-a făcut altceva decît a înnoit firea, adică a schimbat zămislirea prin sămînţă şi naşterea prin stricăciune, pe care firea şi le-a atras după neascultare, căzînd de la dumnezeiasca şi duhovnicească înmulţire, dar n-a înnoit raţiunea firii, după care este şi Se naşte subzistînd de la însăşi venirea la existenţă din sufletul raţional şi din trup [365].

364. Argumentul ultim şi suprem e pentru sfîntul Maxim, şi în privinţa aceasta, cel hristologic. Hristos nu a asumat la început, la zămislire, numai trupul, primind sufletul ulterior prin mijlocirea trupului. Dimpotrivă le-a primit pe amîndouă în mod inseparabil, deşi, dată fiind poziţia de temelie a sufletului în raport cu trupul, se poate spune că a primit trupul prin suflet, aşa cum la omul obişnuit trupul se formează prin puterea sufletului. Iar la om, deci şi la Hristos, sufletul nu are numai puterea vitală, ca la plantă şi ca la animal, ci şi puterea raţiunii şi a minţii. Deci Hristos a asumat din prima clipă nu un trup neînsufleţit sau înzestrat numai cu un suflet vital, fără minte şi fără raţiune, ci un trup însufleţit de sufletul raţional şi mintal.

365. Hristos asumînd de la început, prin naştere, firea umană întreagă, constătătoare din trup şi suflet, nu Se deosebeşte prin aceasta de ceilalţi oameni. El Se deosebeşte numai prin faptul că a primit într-un mod nou firea noastră prin naştere ; a primit-o printr-o naştere fără sămînţă bărbătească şi fără coruperea trupului feciorelnic. Dar acest mod înseamnă mai degrabă o readucere a firii la modul ei originar de venire la existenţă, la cel dinainte de păcat, în care puterea dumnezeiască şi Duhul lui Dumnezeu aveau un rol mai important. Prin această înnoire a modului de naştere, Hristos nu a schimbat însăşi raţiunea sau componenţa firii noastre.

114. *Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămînînd neschimbate după fire.*

Căci toată înnoirea, vorbind în general, se referă la modul lucrului ce se înnoieşte, dar nu la raţiunea firii. Pentru că o raţiune înnoită alterează firea, întrucît nu mai are raţiunea după care există neslăbită. Dar modul înnoit cu păstrarea raţiunii celei după fire arată puterea minunii, întrucît indică o fire suportînd o lucrare ce lucrează peste rînduiala ei.

Raţiunea firii omeneşti este ca firea să fie suflet şi trup, sau constînd din suflet raţional şi trup; iar modul este chipul în care lucrează şi suportă o lucrare în mod natural, chip ce se alternează şi se schimbă adeseori, fără să schimbe cu sine cîtuşi de puţin şi firea [366].

La fel se întîmplă şi cu orice alt lucru cînd Dumnezeu voieşte să înnoiască ceva referitor la zidirea Sa, din purtarea de grijă pentru cele providenţiate şi în scopul arătării puterii Sale ce le cuprinde şi le străbate pe toate. Astfel, arătînd din vechime măririle minunilor şi semnelor, S-a folosit de modul înnoirii, mutînd spre alt chip de viaţă decît cel în trupul supus stricăciunii (coruperii) pe fericiţii Enoch şi Ilie, nu prin prefacerea firii, ci prin schimbarea conducerii şi îndrumării ei. De asemenea a înmulţit cantitatea apei spre înecarea oamenilor netrebnici de pe pămînt, cînd a arătat pe Noe, primul corăbier care avea o vieţuire nepătată, ducînd în corabie fiarele sălbatice; a cinstit pe Avraam şi pe Sara, marii Săi închinători, cu un copil, dincolo şi de hotarul şi de timpul legiuit firii spre facerea de copii; a făcut ca focul să-şi îndrepte pornirea spre cele de jos spre pierzania necredincioşilor (Fac., 19, 24), fără să se micşoreze pentru aceasta în raţiunea firii lui; a aprins fără ardere focul rugului, spre chemarea slujitorului (Ieş., 7, 2);

366. Ca de obicei sfîntul Maxim face o distincţie între raţiunea unui lucru care echivalează cu definiţia, sau cu compoziţia lui, şi modul sau modurile lucrului. Aici el dă însă şi o definiţie precisă a modului. Acesta se referă la activitatea şi la forma de actualizare a făpturii şi deci, de manifestare a raţiunii ei, fie în sens bun, fie în sens rău. Raţiunea lucrului nu e schimbată prin nici un mod de activitate sau de actualizare a lui. Dar modul poate fi schimbat nu numai cu alte moduri naturale, ci şi prin înlocuirea lui cu unul ce depăşeşte posibilitatea naturală a lucrului de a se actualiza, în mod activ sau pasiv, fără să schimbe raţiunea lui. Această înlocuire a modurilor naturale de actualizare activă şi pasivă cu unul mai presus de fire o numeşte sfîntul Maxim «înnoire» sau, mai precis, «tăierea unei căi noi» (καινοτομία). El aduce ceva nou în fire, nu e numai o simplă întinerire. Dar în faptul că nici acest mod, sau cale nouă de realizare a firii umane, nu-i schimbă raţiunea sau definiţia, ci o lasă identică în fiinţă, sfîntul Maxim vede ilustrată învăţătura lui că Dumnezeu, prin lucrarea Lui, nu alterează firea creată, ci o desăvîrşeşte, că firea nu e închisă în creat, ci deschisă lui Dumnezeu. Căci între Dumnezeu şi firea creată nu există o contradicţie. În acest sens lucrarea suportată de firea umană, sau lucrarea pe care o poate realiza prin modul ce depăşeşte posibilităţile ei naturale, e totuşi o lucrare conformă naturii ei, deci, aşa zicînd, naturală sau naturală în sensul deplin al cuvîntului. Căci prin modul acesta firea nu e pusă într-o stare de totală pasivitate, ci într-o lucrare superioară, care nu constă numai în lucrarea

a prefăcut apa în sînge în Egipt (Ieș., 7, 17), fără ca aceasta să-și părăsească firea ei, ci rămînînd apă după fire, și după ce s-a înroșit; și a săvîrșit acolo toate celelalte minuni și semne, spre a da celor credincioși nădejdea scăpării din necazurile ce le sufereau, iar celor necredincioși, simțirea puterii pedepsitoare, spre părăsirea învîrtoșării față de Dumnezeu în care erau ținuți; a despărțit marea cu toiagul și a desfăcut continuitatea apei, fără ca aceasta să iasă din firea ei, spre trecerea celor urmăriți pentru El și spre împiedicarea celor ce urmăreau pe nedrept pe cei de neam bun și liber; a îndulcit apa cu lem-

---

divină, ci și în starea de a-și însuși această lucrare, de a fi subiectul activ al ei, arătînd inclusă în fire capacitatea de a se desăvîrși la nesfîrșit din puterea dumnezeiască.

Față de origenism, care susținea succesiunea continuă a altor lumi, sfîntul Maxim afirmă eternitatea rațiunilor acestei lumi și eternitatea existenței ei subzistente, odată ce a fost creată. Lumea aceasta va exista veșnic, dar se va desăvîrși la nesfîrșit în infinitatea divină. Profunda încredere în valoarea acestei lumi unice caracterizează concepția sfîntului Maxim. Toate componentele creațiunii au o valoare eternă. Nimic nu e de lepădat, cum afirma origenismul.

În teoria sfîntului Maxim despre modurile schimbătoare ale lucrurilor se exprimă faptul că lumea e dată de Dumnezeu omului ca o realitate contingentă, elastică în moduri, dar fermă și destinată veșniciei în rațiunile ei, care poate fi actualizată în feluri diverse, de om, mai bine zis de Dumnezeu și de om, într-un dialog liber de acte. Dar în faptul că în rațiuni ea rămîne neschimbată se exprimă faptul că omul nu poate anula sau altera cu totul lumea ca dar al lui Dumnezeu în activitatea sa, adică nu poate trece în această activitate peste Dumnezeu ca partener în dialog, socotindu-se singurul făcător și creator. Concepția aceasta stă la mijloc între concepția extremă care consideră lumea ca radical transformabilă prin om, și cea care consideră că totul se desfășoară în lume într-o înlănțuire strictă în care omul nu poate interveni. Concepția din urmă se acoperă cu cea despre caracterul total transformabil al lumii, dar socotește că această transformare nu se înfăptuiește prin libertatea omului, ci prin legile naturii. Concepția creștină este o ingenioasă împăcare a statorniciei creației cu libertatea lucrării lui Dumnezeu și a omului în ea. Prin modurile lucrării lumea poate fi chiar îndumnezeită, sau poate ajunge în chinurile iadului, dar nu nimicită, sau scoasă din rațiunea ei. Rațiunile făpturilor sînt neschimbabile, dar elastice. Elasticitatea lor permite lucrarea liberă a lui Dumnezeu sau a omului asupra lor, dar fixitatea rațiunilor nu poate permite alterarea lor ființială. Lumea poate fi îndumnezeită, dar trăiește îndumnezeirea ei ca lume. Și omul, la fel. Lucifer devine diavol, sau înger rău, dar tot înger rămîne. În sucitele justificări ale răului și contestări ale binelui se manifestă o raționalitate inteligentă rău folosită, sau o incapacitate de sustragere de sub prestigiul binelui. Sticla poate fi transparentul a tot felul de culori, dar tot sticlă rămîne. Fața hidoasă păstrează trăsăturile copilului nevinovat, ca și fața sfîntului consolidat în bunătate. Nimic nu se schimbă în esență, dar toate se înfrumusețează sau se urîțesc. E un progres infinit în ambele sensuri. Există de aceea și o eternitate a iadului. În rațiunile făpturilor conștiente e implicat un progres în ambele feluri, care arată că lumea poate să înainteze infinit spre bine sau infinit spre rău prin libertate. Ea e făcută de o ființă atotputernică și liberă pentru ființele conștiente unite cu ea, libere să o folosească într-un sens sau altul, cu o sete de a o duce spre Absolutul infinit dincolo de orice relativitate, fără să-i schimbe ființa. Lumea e prin aceasta nu un zid opac, nemișcat, ci un perete transparent și mobil și un vehicol potențial al nostru spre Dumnezeu cel atotliber, atotbun și infinit.

Se poate spune că multiplicitatea persoanelor e multiplicitatea de moduri în care se realizează concret și se actualizează lumea în cadrul rosturilor ei și rațiunea sau ființa cea una a umanului, precum persoanele divine sînt moduri eterne în care există concret ființa divină. Așa se explică atît unitatea cît și bogăția variată și variabilă a realității cosmice și umane.

nul şi a plouat din cer o pîine neplugărită, străină şi necunoscută; a aruncat din mare deodată mulţime de păsări de mîncare, fără o naştere naturală a unora din altele spre mîngîierea celor ce sufereau în pustie; a arătat piatra mică izvorîtoare de apă spre întărirea în credinţă a celor obosiţi de nevoinţe; a întrerupt cursul apei spre trecerea ca pe uscat a poporului cinstitor de Dumnezeu; a oprit în chip minunat mersul neîmpiedicat al soarelui şi al lunii şi a făcut să stea nemişcată firea pururea mişcătoare a cerului, spre nimicirea stăpînirii necredincioase ce se împotrivea din neştiinţă lui Dumnezeu, înainte de a lua sfîrşit puterea celor ce se văd şi spre dobîndirea moştenirii făgăduite de departe în chip nemincinos. Şi toate celelalte cîte se zice că le-a făcut Dumnezeu în ţara dobîndită şi cele cîte au venit peste vechiul Israel cînd a păcătuit le-a făcut înnoind firea celor ce s-au înnoit în ce priveşte modul lucrării, dar nu raţiunea existenţei [367]. Iar după acelea toate, săvîrşind taina cu adevărat atotnouă, pentru care şi prin care au fost acelea, cea a întrupării Sale pentru noi, a înnoit firea în ce priveşte modul, dar nu raţiunea, luînd trupul prin mijlocirea sufletului mintal, zămislindu-Se negrăit fără de sămînţă şi născîndu-Se fără stricăciune cu adevărat, ca om adevărat, avînd suflet mintal cu trup de la însăşi zămislirea cea negrăită [368].

115. *Toată firea îşi are deplinătatea ei finală în raţiunea ei.*

Căci vorbind în general, nici o fire inteligibilă şi sensibilă, sau simplă şi compusă, de orice fel ar fi, nu primeşte niciodată printr-o parte a ei începutul aducerii la existenţă, nici nu poate subzista printr-o jumătate. Ci, dacă e fire compusă, subzistă întreagă, deplină, cu

367. Elasticitatea sau contingenţa lumii în modurile ei ca un chip şi ca un mijloc în esenţă neschimbat al dialogului liber între Dumnezeu, ca persoană liberă şi stăpînitoare, şi oameni permite lui Dumnezeu să-Şi manifeste libertatea în ea nu numai prin alternarea diverselor moduri naturale de activare a forţelor din ea, ci şi prin folosirea unor moduri mai presus de cele ce decurg din natura acestor forţe, întrucît nici ele nu scot lucrurile din raţiunile lor, ci ajută omului să vadă mai clar pe Dumnezeu ca partener al dialogului şi în general deschide perspectiva spre eshatologie, cînd toată creaţia va fi transfigurată, devenită mediu străveziu de manifestare a energiilor divine. Sfîntul Maxim ilustrează cu exemple din Vechiul Testament ridicarea naturii la un chip al vieţii mai înalte fără să o scoată din autenticul ei sau o face deschisă pentru arătarea lui Dumnezeu cel personal.

368. Toate faptele din Vechiul Testament prin care Dumnezeu S-a manifestat intervenind în natură printr-un mod mai presus de modurile ce decurgeau din posibilităţile ei naturale, tăind sau deschizînd astfel o cale nouă pentru creaţie, fără să o stîrbească, spre a o conduce la împlinirea adevărată, au culminat în întruparea Fiului lui Dumnezeu conform acestui mod nou. Precum acele acte antecedente Întrupării au arătat posibilitatea firii şi a lui Dumnezeu pentru actul culminant al acestui mod, tot aşa acest act culminant a pus începutul pentru învierea printr-un astfel de mod a întregii firi omeneşti şi, cu ea, a întregii creaţii. Întruparea lui Hristos a fost deschiderea unei căi noi (καινοτομία) pentru întreaga creaţie, a căii de îndumnezeire a ei, a căii de ridicare a ei la nivelul de subiect şi de mediu al energiilor divine necreate.

părțile proprii depline dintr-o dată, neavînd să parcurgă vreo distanță de timp pînă la ea însăși sau pînă la unele părți din care este. Iar dacă e fire simplă sau inteligibilă, de asemenea subzistă deplină deodată cu rațiunile ei depline, fără nici o lipsă, nedespărțind-o nicidecum vreun timp, de rațiunile ei proprii. Căci n-a fost vreo fire din cele ce sînt, nici nu este, nici nu va fi, care să fie după rațiunea ei ceea ce nu este încă acum, sau care este acum sau va fi mai pe urmă ceea ce nu era mai înainte. Căci cele ale căror rațiuni au avut la Dumnezeu deplinătatea, odată cu existența nu primesc prin aducerea lor la existență și în ființă, conform cu rațiunile lor, nici un adaos sau știrbire din cele ce le sînt necesare spre a fi ceea ce sînt [369].

Dar socotesc că ajung cele spuse în digresiunea aceasta a cuvîntului, și către aceștia, ca să nu mai fie trași ușor spre opinii absurde de cei ce își întemeiază credința pe probabilitatea meșteșugită, clădită pe iscusința cuvintelor.

116. *De ce învățătorul a legat nașterea din botez, de Întrupare.*

Cu ce scop și din ce cauză a legat învățătorul nașterea din botez, de Întrupare (căci aceasta mai rămîne să fie cercetată din tema de față), voi spune pe scurt, așa precum am aflat. Spun cei ce tîlcuiesc mistic cuvintele dumnezeiești și le cinstesc precum se cuvine, cu contemplații mai înalte, că omul a fost făcut la început după chipul lui Dumnezeu ca să se nască cu voința din Duh și să primească asemănarea adausă lui prin păzirea poruncii dumnezeiești, ca să fie același om făptură a lui Dumnezeu după fire și fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin Duh după har. Căci nu era cu putință ca omul creat să se arate altfel fiu al lui Dumnezeu și dumnezeu prin îndumnezeirea din har, dacă nu se năștea mai înainte cu voința din Duh, datorită puterii de-sine-mișcătoare și liberă aflată în el prin fire.

Această naștere imaterială îndumnezeitoare și dumnezeiască părăsind-o primul om, prin aceea că a ales în locul bunătăților gîndite și nearătate pe cele plăcute și arătate simțirii, Dumnezeu l-a osîndit după cuviință să aibă o naștere involuntară, materială și pieritoare. Căci a socotit că e drept ca cel ce a ales de bunăvoie în locul celor mai bune pe

369. Sfîntul Maxim respinge aci o evoluție care transformă entitățile vii sau componentele lor în esența lor. Omul poate crea prin tehnică și prin artă forme noi în lume, dar ele nu au nici durată eternă, nici nu se înmulțesc prin ele însele. Elementele chimice din cosmos rămîn cît va fi lumea, dar într-o cantitate mărginită; plantele și animalele rămîn și ele, dar ele se succed în timp necontenit. De aceea tehnica umană care utilizează energia din cosmos (din petrol sau cărbune etc.) are posibilități limitate de extindere, pe cînd plantele și animalele, darurile date de Dumnezeu pentru alimentarea omenirii, nu se epuizează niciodată pentru că se înmulțesc unele din altele. O anumită evoluție a animalelor se poate explica prin implicarea potențială a unor specii noi în cele vechi.

cele mai rele să schimbe naşterea liberă, nepătimitoare, voită şi curată cu cea pătimaşă, roabă şi silită, după asemănarea dobitoacelor necuvîntătoare şi fără minte şi să primească în locul cinstei celei împreună cu Dumnezeu şi dumnezeieşti şi negrăite, necinstita alipire de materie, împreună cu animalele cele fără de minte.

De această naştere voind Cuvîntul, Care a creat firea oamenilor, să elibereze pe om şi să-l readucă la fericirea dumnezeiască, Se face cu adevărat om dintre oameni şi Se naşte trupeşte fără de păcat pentru om şi Se botează suportînd, Cel ce e Dumnezeu după fiinţă şi Fiul lui Dumnezeu după fire, de bunăvoie pentru noi, naşterea spre înfiere duhovnicească, spre golirea de puterea naşterii din trupuri.

Aşadar, Fiul şi Cuvîntul, Care ne-a făcut pe noi şi e singur împreună-Dumnezeu şi împreună-slăvit-cu-Tatăl şi cu Duhul, Se face pentru noi cu adevărat om ca noi, din noi, şi Se naşte trupeşte fără de păcat şi primeşte să suporte, Cel ce e prin fire Dumnezeu, naşterea din botez, spre înfierea duhovnicească pentru noi [370]. De aceea socotesc că a le-

370. Sfîntul Maxim socoteşte că sfîntul Grigorie a legat botezul de întrupare pentru că primul este naşterea spirituală din Dumnezeu, care în parte completează, în parte depărtează ceea ce e păcat în naşterea trupească a omului după căderea în păcat. În facerea lui Adam a fost implicată şi o naştere voluntară a lui, din Duhul dumnezeiesc. Omul a răspuns cu voia lui voinţei lui Dumnezeu care l-a făcut. Nu se poate naşte cineva din Duhul spre libertate, fără acceptarea liberă a acestei naşteri. Omul a fost chemat la existenţă şi a acceptat venirea la ea sau a răspuns la chemare. Îndată ce a apărut în existenţă, şi-a dat aprobarea la actul aducerii lui la existenţă. E o bucurie cu care el însoţeşte aducerea lui la existenţă. Omul adus astfel la existenţă nu s-a trezit la conştiinţă după o vreme îndelungată (numai Adam nu a fost adus la existenţă ca prunc). Un reflex al aprobării aducerii sale la existenţă se vede şi în copil în faptul că se bucură de viaţă de timpuriu. Ba chiar se bucură de bine, sau primeşte binele cu o vagă conştiinţă a valorii lui. Cu atît mai mult s-ar fi întîmplat aceasta cu copiii născuţi în afara păcatului. Complicatele şi sucitele întrebări dacă e bine că există şi le pune omul mai tîrziu. Iar respingerea categorică a existenţei prin sinucidere sau ucidere e un semn categoric al contestării actului de aducere a sa la existenţă de către Dumnezeu, sau a legăturii cu Dumnezeu prin Duh.

Aceasta e o explicare ce ar corespunde cu ideea sfîntului Grigorie de Nyssa că aşa ca Adam, şi urmaşii lui ar fi fost aduşi la existenţă nu prin naşterea din trupuri, ci printr-o facere a lor însoţită îndată de voinţa lor de a se naşte din Duh. Prin căderea lui Adam s-a căzut în naşterea din trupuri. Hristos a primit, pentru a fi solidar cu noi, naşterea noastră din trup, dar prin botez a restabilit tainic naşterea noastră din Duh, făcîndu-ni-Se nouă înaintemergător, deşi pentru Sine avea şi naşterea din Duh cu voia odată cu naşterea din trup. Dar s-ar putea ca ideea sfîntului Grigorie de Nyssa — adoptată şi de sfîntul Maxim, că dacă Adam n-ar fi căzut, urmaşii lui s-ar fi născut şi ei nu din unirea trupurilor, ci numai prin facere ca Adam şi prin suflarea Duhului — să pară improbabilă. În orice caz s-ar putea admite că dacă Adam n-ar fi căzut, zămislirea urmaşilor din trupuri ar fi fost probabil unită cu o sensibilitate pură, ca un sărut între copii, şi în acest caz ea ar fi fost urmată imediat de o naştere a lor din Duh cu voia, echivalentă cu o anumită aprobare a lor, deci răsărind din suflarea dumnezeiască sau cu ceea ce primesc oamenii ulterior prin botez. Această explicare n-ar indica, pentru cazul cînd Adam n-ar fi căzut, o anulare a nasterii din trupuri, ci ar îmbina naşterea din trupuri cu naşterea din Duhul. Poate că naşterea lui Iisus din fecioară ne-ar arăta această unire dintre naşterea din trup şi din Duh. El acceptă totuşi botezul ca un act ulterior, pe de o parte pentru a arăta trebuinţa noastră de a aproba, de a completa şi purifica

gat învățătorul nașterea din botez de întrupare spre a înțelege nașterea din botez ca golire de putere a nașterii din trupuri și ca dezlegare de ea. Căci ceea ce a părăsit Adam (nașterea din Duh spre îndumnezeire) de bunăvoie, fiind osîndit să se nască trupește spre stricăciune, a restabilit Acesta, făcîndu-Se de bunăvoie om, ca un bun și de-oameni-iubitor. Căci S-a așezat sub greșeala noastră, osîndindu-Se cu voia pe Sine însuși împreună cu noi El, Cel singur liber și fără de păcat. Și primind să suporte nașterea noastră din trupuri, în care stătea puterea osîndei noastre, a restabilit tainic nașterea noastră în Duh. Și dezlegînd în Sine, pentru noi, legăturile nașterii trupești, ne-a dat nouă, celor ce credem în numele Lui, putere prin nașterea cu voia în Duh, să ne facem fii ai lui Dumnezeu în loc de fii ai trupului și ai sîngelui.

Deci mai întîi a avut loc la Domnul întruparea și nașterea trupească din pricina osîndirii mele și apoi a urmat nașterea părăsită de noi, prin botez, în Duh, pentru mîntuirea și rechemarea, sau, mai limpede spus, pentru recrearea mea.

Astfel, Dumnezeu a unit rațiunea existenței mele și rațiunea existenței bune și a înlăturat despărțirea și distanța acestora produsă de mine și prin acestea m-a pus cu înțelepciune în mișcare spre rațiunea existenței veșnice. Această rațiune nu-i mai lasă pe oameni să fie purtați și să se poarte fără voie, căci iconomia purtării celor văzute ia sfîrșit cu marea și obștească înviere, care naște pe om spre nemurire într-o existență neschimbată. Căci pentru om a luat firea celor văzute,

---

nașterea noastră din trupuri, pe de alta, pentru a lua o nouă putere a Duhului ca să elimine din trup urmările păcatului și a învinge moartea prin înviere. Botezul ar fi în acest caz o dezlegare nu de nașterea din trupuri în general, ci de nașterea din trup unită cu păcatul. Botezul, ca naștere cu voia noastră din Duhul, ne eliberează din păcat și ne dă puterea să înfrînăm afectele, iar Domnului îi dă puterea să Se elibereze de urmările păcatului și să învingă moartea prin înviere, nu să nu moară. El implică astfel efortul nostru și al Lui.

Dacă omul ar fi rămas în ascultarea de Dumnezeu, nașterea spirituală prin voință s-ar fi perpetuat printr-o tainică legătură cu nașterea trupească a oamenilor. Dar căderea în păcat a redus venirea la existență a oamenilor la o naștere inconștientă, pasivă, neliberă, cu urmări pătimașe în viața lor. Hristos, născîndu-Se ca om fără de păcat și în mod liber, a restabilit posibilitatea unirii nașterii Sale cu nașterea din Duh, ca legătură evidentă cu Dumnezeu. Aceasta se înfăptuiește pentru oameni prin botez. Hristos a acceptat botezul nu pentru Sine, căci pentru El însăși nașterea din trup a fost în același timp o naștere liberă din Duhul Sfînt, ci pentru noi. El Se botează nu pentru a goli de păcat, prin această naștere din Duh, nașterea Sa din trup, ca noi, ci pentru a o goli numai de urmările păcatului (puterea de neîncovoiat a afectelor) și pentru a ne deschide nouă calea ca, prin botez, sau prin această naștere din Duh, să golim nașterea noastră din trup de păcate și de urmările păcătoase, să fim dezlegați de pasivitatea și de robia pătimașă pe care această naștere o reprezintă și o are ca urmare. Prin nașterea din Duhul sau prin botez dobîndim adevărata libertate. Sfîntul Maxim accentuează foarte mult această naștere în libertate și spre libertate.

existența devenirii prin facere, și împreună cu el va lua prin har necoruperea după ființă [371].

Dar de voiți, să recapitulăm înțelesul celor spuse, reamintindu-le pe scurt. Avem nașterea din trup a Mîntuitorului nostru, despărțită numai prin cugetare în rațiunea de mai înainte a firii și în aceea care există acum la noi, în care a murit; și iarăși, în rațiunea facerii cea după fire și în modul nașterii; apoi, în modul diferit al facerii după ființă a sufletului și a trupului; pe lîngă acestea, în zămislirea fără de sămînță și în nașterea fără de stricăciune. Deci vă aparține vouă, ca unor judecători drepți, să aprobați, din opiniile expuse, pe cea mai bună [372].

117. Tîlcuire a cuvintelor aceluiași din aceeași cuvîntare : «*Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic ? De ce (cauți) sudoarea zilelor de criză, cînd poate e aci cea a sfîrșitului ?*» (*Cuv. la Sfîntul Botez*, cap. 12, P.G., 36, 373).

Acest cuvînt, precum zice fericitul bătrîn, l-a spus învățătorul către cei ce amînau botezul și îl amînau în nădejdea că vor trăi, de dragul iubirii de plăceri. El zice : «De ce trebuie să înveți de la altul certitudinea sfîrșitului (al vieții adică) și nu înțelegi că e de pe acum prezent ? De ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic ? De ce cauți sudoarea crizei, cînd poate e aici cea a sfîrșitului ?» Întrucît medicii spun că cei cu temperatură au patru zile de criză și anume a patra, a șaptea,

371. Domnul, unind pentru noi nașterea din trup cu nașterea din Duh prin botez, a unit existența noastră primită prin naștere din trupuri cu existența cea bună primită prin nașterea din Duh la botez. Existența cea bună este însă o existență dinamică ce ne mișcă spre veșnica existență bună sau spre Înviere. Persistența de bună voie în mișcarea spre această țintă ne eliberează de purtarea fără voie și lipsită de o țintă finală. Învierea va fi nașterea spre nemurire, adică spre o existență neschimbată în plinătatea existenței dumnezeiești. Dacă am fi simplu născuți din trupuri, am fi purtați fără voie într-o existență care nu înaintează prin efort liber în existența bună și, prin aceasta, spre învierea în veșnica existență bună.

372. Nașterea lui Hristos din trupul Fecioarei are unite în ea în mod real, dar, în același timp, distincte prin cugetare, rațiunea firii dinainte de cădere cu rațiunea firii de după cădere, sau mai bine zis cele două moduri ale venirii ei la existență. Căci a rămas în modul cel dinainte prin lipsa de păcat și a primit modul de după aceea, arătat în urmările nepăcătoase ale păcatului (afectele și moartea); rațiunea facerii prin Dumnezeu o arată în faptul că ia ființă ca om fără sămînță bărbătească, iar modul nașterii de după păcat, prin faptul că Își ia trupul din trupul Fecioarei.

În Hristos e unit omul dianinte de cădere cu cel de după cădere, pentru ca să fie readus cel din urmă la cel dintîi cu voia lui, folosindu-se de puterea Duhului pentru biruirea celui din urmă prin cel dintîi. Înfrînînd cu puterea Duhului afectele, restabilește prin aceasta omul dinainte de cădere și îl duce pînă la ținta lui, la învierea în existența lui veșnică și bună. Duhul din existența de la început Se face punte puternică de la existența de după păcat la cea dinainte de păcat și, din ea, la cea veșnică. Hristos e Omul care are, în unirea dintre starea dintîi și cea de a doua, puterea omului din starea finală și veșnică. Această legătură o face între cele trei stări ale noastre Duhul primit cu voia la botez, după pilda lui Iisus Hristos și ca Duh ce iradiază în noi la botez din Duhul lui Hristos.

a noua şi a unsprezecea, ba poate şi a treisprezecea (căci dacă văd în acestea trupul bolnav udat de sudoare, deduc că va trăi cel ce zace), e cîte un bolnav care aşteaptă sudoarea amînînd cu imprudenţă botezul. De aceea, învăţătorul sfătuieşte, cu multă înţelepciune, pe cel bolnav să nu se încreadă în această sudoare, şi să nu se bizuie în deşert pe ea, căci e posibil ca în locul ei să aibă loc sudoarea morţii, care vesteşte sfîrşitul vieţii prezente. Îi dă acest sfat ca nu cumva bolnavul, cum am spus, lăsîndu-se amăgit de această sudoare, să uite de viaţa sigură, dumnezeiască şi veşnică, înstrăinîndu-se de ea, şi să se îngrijească de viaţa omenească, bolnăvicioasă şi sigur pieritoare. Căci aceasta e prin fire cu neputinţă de ţinut şi pururea curgătoare prin corupere şi schimbare şi se mistuie mai repede din mîinile celor ce cred că o au, ca imaginea inconsistentă a visului din faţa celui ce o vede.

118. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Nu-I place lui Hristos să fie furat de multe ori, deşi e foarte iubitor de oameni*» (*Ibid.* cap. 33, P.G. 36, 405).

Zic unii cînd ajung la acest loc din Cuvîntare: Cum nu-I place lui Dumnezeu să fie furat, dacă e foarte iubitor de oameni, ba chiar izvorul nesecat al iubirii de oameni, încît nu e împuţinat în nici un fel de cei ce primesc de la El? Căci iubirea Lui de oameni s-ar arăta mai degrabă cînd nu s-ar supăra prin aceea că dă putinţă, celor ce vor să-L fure, să facă aceasta de cîte ori vor şi mai ales printr-un furt mîntuitor. Faţă de aceştia vom spune, dacă Dumnezeu ne va dărui cuvînt, că plinătatea iubirii de oameni şi semnul cel mai clar al grijii celei bune, faţă de cei ce vor să fure din ea, este să nu îngăduie ca cei ce vor, să-L fure de multe ori, ca nu cumva fiind uşoară răpirea mîntuirii, uşoară să fie, drept urmare, şi lepădarea darului, ca putînd fi primit iarăşi cu uşurinţă. Prin aceasta cei ce au obţinut darul nu s-ar sili să dobîndească deprinderea fermă şi stabilă în bine. Voia lor ar fi lesne atrasă spre rău datorită uşurinţei dobîndirii binelui, care ar fi dispreţuit din pricina ieftinătăţii [373].

373. Dumnezeu vrea ca omul să crească duhovniceşte, iar această creştere nu se înfăptuieşte fără efortul lui de a menţine harul şi de a dobîndi o deprindere tot mai fermă într-un bine tot mai mare. Dar acest efort nu-l fac cei ce socotesc că pot cădea continuu, cu ideea că pot obţine mereu harul iertării. Se afirmă aci principiul sinergiei şi, odată cu el, sensul unei mîntuiri care înseamnă şi o creştere duhovnicească a omului, nu al mîntuirii care e o simplă iertare a omului din partea lui Dumnezeu fără nici un efect asupra lui, un act faţă de care omul rămîne un obiect pasiv. Aceasta ar însemna o depreciere a mişcării omului spre ţinta finală şi veşnică, ca legată de puterea lui. Aceasta ar însemna considerarea mişcării omului ca un rău în sens origenist.

119. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor din *Cuvîntarea la Paşti* a aceluiaşi: *«Gol prin simplitatea şi prin viaţa nemeşteşugită; şi fără nici un acoperămînt şi veşmînt. Căci aşa trebuia să fie cel de la început» (Cuv. la Sfintele Paşti,* cap. 8, P.G. 36, 632).

Ce descoperire ne face în chip ascuns prin aceste cuvinte acest mare învăţător, numai aceia ştiu, care au primit harisma înţelepciunii şi a cunoştinţei egală cu el; aceia care, după ce au lepădat toată întinăciunea patimilor şi a împătimirii materiale de pe ochii minţii, au putut primi din toate raza cunoştinţei. Căci cu ajutorul acesteia, retrăgîndu-şi mintea din cele multe, prin raţiunea simplă şi unitară, pe cît e cu putinţă, au îmbrăţişat toată ştiinţa lucrurilor printr-o înţelegere simplă [374].

Noi însă, peste a căror înţelegere a adevărului zace încă întunericul neştiinţei, pentru învîrtirea minţii numai în jurul celor nestatornice, încercăm cu neputinţa noastră să spunem ceva despre tema de faţă, aşa cum un orb, pipăind cu amîndouă mîinile într-o grămadă de lucruri, află adeseori ceva de preţ. Şi anume nu spunem nimic altceva decît ceea ce a dat Dumnezeu în mîinile noastre, după cum s-a scris, spre a vă hrăni după putere pe voi, bunilor părinţi. Vom da o tîlcuire simplă şi săracă şi pe măsura noastră, adică a raţiunii pipăitoare a puterii noastre de înţelegere, cerînd binecuvîntarea voastră părintească. Aceasta, pentru ca nu cumva, colindînd inoportun cu simţurile cîmpul celor sensibile, ca Esau, să ne lipsim, din cauza întîrzierii, de binecuvîntarea promptă a părintelui hrănit (Fac., 27, 31, urm.) sau, căutînd din pricina înaltei păreri despre noi ceva mai mare decît puterea noastră, să fim răniţi de cei ce locuiesc încă în muntele contemplaţiei noastre, ca Israel, despre care legea spune că, încumetîndu-se unii, s-au suit în munte şi a ieşit amoreul cel ce locuia în muntele acela şi i-a rănit pe ei (Deut., 1, 43—44).

Presupun deci că învăţătorul zice acestea, voind să arate deosebirea de temperament (κράσις) a trupului omenesc în strămoşul Adam dinainte de cădere faţă de cel care e văzut că stăpîneşte acum în noi. Atunci adică nu era purtat încoace şi încolo de dispoziţiile temperamentale ale trupului care-şi sînt contrare şi în luptă între ele, ci ră-

374. Avem aici schema obişnuită a urcuşului spiritual, aşa cum o vede sfîntul Maxim: a) purificarea de patimi, care echivalează cu îndepărtarea unor solzi de pe ochii minţii; b) contemplarea curată a înţelesurilor tuturor lucrurilor întîlnite; c) concentrarea acestor înţelesuri într-o înţelegere totală şi simplă prin retragerea minţii de la contemplarea pe rînd a lucrurilor definite. Toate înţelesurile îşi descoperă atunci un înţeles (sau o raţiune) unitar şi simplu şi însăşi raţiunea omului a ieşit, pe această treaptă, din ramificarea ei într-o mulţime de reflexiuni. Atunci omul înţelege orice lucru particular, orice împrejurare distinctă, din această înţelegere totală şi simplă.

mînea egal, fără revărsare şi readunare în sine, şi liber de prefacerea necontenită prin acestea, potrivit cu dispoziţiile predominante. Căci nu era lipsit de nemurirea prin har şi nu avea coruperea care-l înţeapă cu acele ei, ci avea un alt temperament al trupului, cuvenit stării lui de atunci, un temperament alcătuit din dispoziţii neînvrăjbite şi simple. Datorită acestui temperament era omul gol. Adică nu pentru că era omul necarnal şi netrupesc, ci pentru că nu avea temperamentul (κρᾶσις) care face trupul mai gros, deci muritor şi dur. După acest mare dascăl, omul trăia nemeşteşugit, neveştejindu-şi sănătoasa stare naturală dată lui în chip fiinţial. Şi nu avea nevoie de îmbrăcăminte, deoarece, din pricina nepătimirii aflate în el, nu se temea de ruşine şi nu era supus frigurilor şi căldurilor, pentru care mai ales au născocit oamenii obiceiul caselor şi al veşmintelor [375].

120. *Alt înţeles al aceluiaşi text.*

Sau poate dascălul arată şi din cele ce se văd acum la om cele ce ţineau atunci de el, prin înlăturarea celor ce ţin acum de el. Căci acum omul se mişcă sau în jurul nălucirilor iraţionale ale patimilor, amăgit de iubirea de plăceri, sau în jurul raţiunilor meşteşugurilor, din strîmtorarea impusă de cele de trebuinţă, sau în jurul raţiunilor naturale, îndemnat de legea firii spre cunoaştere. La început însă nimic din acestea nu atrăgea cu necesitate pe omul făcut mai presus de toate. Căci aşa trebuia să fie la început: să nu fie atras nicidecum de nimic din cele de sub el, sau din jurul lui, sau din el, avînd nevoie de un singur lucru spre desăvîrşire: de mişcarea nereţinută spre cele de deasupra lui, adică spre Dumnezeu, cu toată puterea lui de iubire. Căci fiind nepătimitor prin har, nu era accesibil înşelăciunii nălucirii patimilor prin plăcere; şi neavînd trebuinţă de nimic, era liber de nevoia constrîngătoare a meşteşugurilor; şi fiind înţelept, se afla mai presus de cercetarea firii în vederea cunoaşterii. Deci, primul om nu avea ni-

375. Sfîntul Maxim explică starea trupului dinainte de cădere printr-un temperament deosebit de cel care caracterizează starea trupului după cădere. Temperamentul e o stare globală, alcătuit din amestecul tuturor dispoziţiilor şi tendinţelor omului (κρᾶσις). Temperamentul omului înainte de cădere era liniştit pentru că toate dispoziţiile lui erau liniştite, libere de lupta între ele. Iar aceste dispoziţii erau liniştite pentru că omul avea nemurirea prin har şi era ferit de corupere. Teama de moarte şi procesul coruperii îl ţin pe om într-o stare de permanentă agitaţie, care ea însăşi contribuie la accelerarea procesului de corupere şi la grăbirea morţii. Prin temperamentul lui de după cădere, omul e pătimaş, iar pasiunile care provin din el sînt una din cauzele pentru care omul se îmbracă; o altă cauză sînt frigul şi căldura excesivă, provocate în parte de pasiuni, care accelerează procesul de corupere a trupului. Fără domnia pasiunilor, trupul ar fi fost mai fin, mai spiritual, mai egal în temperatură şi deci nesupus coruperii şi morţii.

mic așezat între Dumnezeu și sine, care să trebuiască să fie cunoscut și care să împiedice apropierea liberă ce avea să se producă prin iubire între sine și Dumnezeu, prin mișcările spre El.

De aceea l-a numit învățătorul «gol prin simplitate», ca aflîndu-se mai presus de orice căutare după fire; și «prin viața nemeșteșugită», ca fiind curat de orice viață ce are nevoie de meșteșuguri; și «fără nici un acoperămînt și veșmînt», ca fiind liber de împletirea pătimașă între simțuri cu cele sensibile. Acestora s-a supus mai tîrziu, cînd, căzut în nevoie, și-a ales de bunăvoie să fie lipsit de toate, în loc să fie plin, ajungînd dedesubtul celor cărora le era deasupra [376].

121. *Alt înțeles al aceluiași text.*

Sau poate «gol» îl numește învățătorul pe omul de la început, ca pe unul ce era lipsit de contemplația și de cunoștința variată a firii; și cu «viață nemeșteșugită», ca pe unul ce era scutit de metodica multiplă în făptuire și virtute și avînd ca deprindere rațiunile neîntinate

376. Sfîntul Maxim declară că sfîntul Grigorie consideră că putem cunoaște cele ce țineau de starea lui Adam dinainte de cădere, înlăturînd prin cugetare sau în mod real prin urcușul spiritual, cele ce țin acum de noi, fără să ne fie esențiale: mișcarea în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor, mișcarea în jurul rațiunilor diferitelor meșteșuguri și mișcarea în jurul rațiunilor naturale ale lucrurilor. Nălucirile iraționale ale patimilor, rațiunile meșteșugurilor și rațiunile naturale ale lucrurilor sînt cele trei straturi care stau între om și Dumnezeu. Ele îl trag pe om spre cele de dedesubtul lui, în loc să se miște spre Dumnezeu, singurul care este deasupra lui. Adam înainte de cădere nu avea între el și Dumnezeu aceste trei straturi. Dar el nu se afla totuși într-o unire deplină cu Dumnezeu, ci urma să ajungă la ea printr-o mișcare care avea să sporească tot mai mult iubirea între el și Dumnezeu. Deci noi avem acum ca program revenirea la starea lui Adam dinainte de cădere și apoi înaintarea în ea. Dar noi nu putem reveni la starea lui Adam fără să trecem prin cele trei straturi: prin biruirea patimilor, prin însușirea rațiunii meșteșugurilor și prin însușirea rațiunilor naturale ale lucrurilor. Numai Adam n-ar fi trebuit să treacă prin ele.

E de observat că, pe cînd nălucirile patimilor sînt socotite ca iraționale, meșteșugurile și lucrurile au rațiunile lor proprii. Nălucirile ca pseudo-creații ale patimilor au în ele o inconsistență: sînt învestirea unor lucruri și persoane cu frumusețe și dulcețe ireale, de către febrilitatea patimilor. Aceste năluciri trebuie destrămate ca niște miraje inconsistente. Dimpotrivă: nevoile reale, la care a ajuns firea noastră prin procesul de corupere care s-a inițiat în ea după cădere, ne fac să învățăm modul de combinare a diferitelor elemente ale naturii pentru a ne confecționa instrumentele de satisfacere a acestor nevoi și de apărarea de o moarte prematură. Sînt rațiunile tehnicii, care s-au dezvoltat în proporții uriașe. Unealta, mașina, în epoca noastră își are rațiunea ei, adică compoziția ei proprie și modul de compoziție al elementelor din care se constituie. Rațiunile acestea nu sînt rațiunile unor entități naturale care se formează, durează și se înmulțesc prin ele însele, dar care ne ajută să cunoaștem din anumite laturi rațiunile diferitelor elemente constitutive ale naturii. Aceste rațiuni sînt produsele omului, dar omul folosește în producerea lor rațiunile naturale. Dar rațiunile naturale se cer cunoscute nu numai pentru ajutorul ce-l dau omului la confecționarea rațiunilor diferitelor unelte și mașini, ci și pentru că prin ele omul satisface setea naturală de cunoaștere. Dar setea aceasta de cunoaștere vizează ca ultim obiectiv pe Dumnezeu. E pentru prima dată că sfîntul Maxim afirmă că, pentru urcușul la Dumnezeu, e necesară trecerea prin rațiunile meșteșugurilor. El include astfel în rațiunile ce trebuie cunoscute de om în urcușul lui spre Dumnezeu și rațiunile meșteșugurilor sau ale tehnicii. Căci el nu atribuie utilizării în tehnică a acestor rațiuni numai satis-

ale virtuților ; iar «în afară de tot acoperămîntul și veșmîntul», ca pe unul ce nu avea o trebuință premergătoare de sesizare a celor văzute prin simțuri spre cunoașterea celor dumnezeiești. Căci avea numai deprinderea simplă a virtuții și a cunoștinței unitare, simple și păstrătoare a celor de după Dumnezeu, care au nevoie numai de mișcarea prin lucrare spre arătarea lor cu voia.

Acum însă toți cei care voiesc să se ridice din căderea protopărintelui, prin rațiunea iubitoare de înțelepciune (filosofică), încep întîi de la înlăturarea totală a patimilor, apoi, de la părăsirea rațiunilor meșteșugurilor, ca, depășind în sfîrșit contemplația naturală, să ajungă la cunoștința nematerială care nu are nici o formă modelată de simțuri și nici un înțeles exprimabil prin cuvînt, așa cum a făcut Dumnezeu la început pe primul om. Astfel, vor deveni goi prin simplitatea cunoștinței și prin viața neîmprăștiată și moartă legii cărnii [377].

S-ar putea înțelege și în alt mod mai înalt chestiunea de față, dar ne oprim acum, pentru cauza pe care am spus-o la începutul cuvîntului.

122. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«E de un an, ca Soare al dreptății, fie ca cel ce pornește de acolo, fie ca cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede»* (Din același *Cuv.* cap. 14, P.G. 36, 641).

Multe sînt numirile Mîntuitorului nostru și felurit e modul în care poate fi înțeleasă fiecare într-o explicare mai înaltă. Pentru că multe înțelesuri se pot vedea în contemplarea naturală a lucrului folosit prin

facerea unor nevoi practice ale omului, ci și suișul unei trepte de cunoaștere care trebuie cunoscută și depășită. Desigur, tehnica aceasta nu trebuie să se dezvolte dincolo de necesitățile reale ale omului și să fie folosită și spre răul lui. El trebuie să rămînă stăpînul ei și să nu fie împiedicat de la urcușul spre Dumnezeu.

377. Aici sfîntul Maxim nu mai insistă asupra libertății lui Adam dinainte de cădere, de pasiuni. Acest lucru e de la sine înțeles. Dar precizează în ce sens a spus că nu era preocupat de rațiunile naturale. N-a spus aceasta în sensul că era lipsit de cunoașterea acestor rațiuni, sau că manifesta un dispreț față de creațiunea lui Dumnezeu, ci avea aceste rațiuni concentrate într-o cunoaștere simplă și unitară. Această cunoaștere le păstra în ea și le putea face distincte cînd voia, printr-un act voluntar de evidențiere a lor. De asemenea Adam înainte de cădere nu era lipsit de făptuirea cea bună sau de practicarea virtuților, dar nu avea nevoie să lupte pentru a descoperi sensul specific al faptelor și virtuților și metodelor de deprindere a lor, căci le avea pe toate acestea într-o înțelegere unitară, atotcuprinzătoare, punîndu-le numai în evidență atunci cînd le săvîrșea și le practica. De aceea, nu avea nevoie de o prea amănunțită cercetare a celor sensibile pentru a cunoaște rațiunile lor, nici de o cercetare a rațiunilor inseși ,căci le înțelegea și pe unele și pe altele dintr-o sesizare globală a tuturor. La această înțelegere trebuie să ajungă și omul duhovnicesc, dar trecînd prin cunoașterea specifică a lucrurilor și prin practicarea virtuților, după ce a dobîndit-o pe aceasta, cum nu trebuia să treacă Adam înainte de cădere. Omul de acum trebuie să se ridice, din viața împrăștiată, la viața neîmprăștiată, moartă față de legea cărnii, cum nu trebuia să se ridice Adam care nu suferea de împrăștiere și pentru care nu exista legea cărnii.

asemănare, ca numire a Domnului. Aşa este şi în cazul textului ambiguu de faţă. Căci multe sînt şi modurile explicărilor Soarelui dreptăţii ; aşa de multe, cîte nu le poate înfăţişa cuvîntul acesta din pricina scurtimii. De aceea îl vom explica şi noi în înţelesul în care l-a explicat învăţătorul, desfăşurînd după puterea noastră cele spuse de el în chip concentrat.

Anul e, aşadar, după sfinţii şi înţelepţii noştri învăţători, revenirea soarelui de la acelaşi punct la acelaşi punct, avînd însuşirea încincită a timpului. Căci timpul se împarte şi se adună în zi, săptămînă, lună, anotimp şi an. Şi anul de asemenea, în oră, zi, săptămînă, lună şi anotimp. Dar mişcarea rămînînd în tot cursul lui continuă şi neîntreruptă, împărţirile constatate prin schimbare aplică numărul unei mişcări continue şi neîntrerupte a timpului.

Iar dacă anul se înfăptuieşte la noi în modul acesta, potrivit cu cursul soarelui, «anul Domnului primit» este, desigur, precum s-a scris (Lc., 4, 19), în înţelesul alegoric, toată întinderea veacurilor. De la începutul acesteia a binevoit Dumnezeu să dea fiinţă celor ce sînt, şi substanţă, celor ce nu sînt. Şi peste toate, asemenea unui soare inteligibil al puterii ce ţine totul în chip durabil, a primit să trimită cu pogorămînt prin providenţă raza Sa şi a binevoit să varieze modurile spre coacerea bunătăţilor proprii pe care le-a semănat în lucruri, pînă la sfîrşitul veacurilor. Atunci va culege roadele semănăturii proprii, neamestecate cu neghină şi curate de orice îngrămădeală de pleavă. În felul acesta raţiunea universală a mişcării celor ce se mişcă va ajunge la capăt, cei vrednici primind ultima fericire făgăduită, cea a îndumnezeirii [378].

378. Deşi însuşirea proprie a lui Dumnezeu este eternitatea, totuşi El este simbolizat şi de timp, chiar dacă acesta are un început şi un sfîrşit. Căci timpul este un întreg în care se împlineşte o operă, un plan. În sensul acesta omul, în tîlcuire alegorică, reprezintă tot timpul sau toată întinderea veacurilor şi în acelaşi timp e simbolul lui Hristos. Căci aşa cum anul astronomic reprezintă o mişcare integrală a soarelui, aşa anul, înţeles alegoric ca totalitatea timpului, reprezintă lucrarea integrală a lui Hristos, Soarele dreptăţii, Care împlineşte această lucrare de la începutul întinderii veacurilor şi pînă la sfîrşitul lor. Cuvîntul lui Dumnezeu, Soarele dreptăţii, dă fiinţă entităţilor care sînt, prin faptul că au raţiunile lor eterne în El însuşi şi nu vor dispărea în veci şi în aceste entităţi dă subzistenţă diferitelor calităţi şi stări ale lor, care nu persistă în veci şi, în sensul acesta, nu sînt. De la începutul veacurilor şi pînă la sfîrşitul lor Hristos trimite prin providenţă, El fiind Soarele dreptăţii, razele sau energiile Sale necreate, prin care stimulează şi susţine străduinţele, faptele şi virtuţile făpturilor, ca tot atîtea moduri spre creşterea seminţelor puse de El în ele şi spre desăvîrşirea sau coacerea rodurilor lor. Razele Soarelui dreptăţii, sau energiile necreate, provoacă fapte variate din partea făpturilor în această mişcare de creştere. Varietatea aceasta e în funcţie de libertatea lui Dumnezeu şi a făpturilor. Ea dovedeşte caracterul contingent, elastic al creaţiunii, întrucît dă putinţă de activare a unor moduri variate de lucrare liberă asupra ei.

În compararea veacurilor cu un an în care «Soarele dreptăţii» îşi duce roadele semănate în ţarina lumii la coacerea deplină, sfîntul Maxim vădeşte concepţia despre istorie ca o mişcare unitară care, trecînd prin etape tot mai apropiate de coa-

Deci «Soare al dreptății» a fost numit Domnul ca făcător și desăvîrșitor al veacurilor, ca început și ca sfîrșit al tuturor, ca proniator al celor proniate, ca orînduitor al înțeleptei ordini încincite și ca Cel ce umple toate de lumina veșnică prin nelipsitele trimiteri ale bunătății și face, pe cei ce-și lărgesc porii lor mintali spre primirea razei celei fericite, copți și buni de mîncare lui Dumnezeu și Tatăl [379].

Tot El este și «an al Domnului primit», ca Cel ce Se împlinește prin toți cei ce se mîntuiesc prin mișcarea în mod încincit săvîrșită de El în chip inteligibil ca Soare al dreptății. E o mișcare pe care o va cunoaște, desigur, cel ce culege, prin contemplarea naturală exactă a celor văzute potrivit rațiunii, știința duhovnicească a celor inteligibile. De aceea a zis învățătorul: «Cel ce pornește de acolo, sau cel ce se circumscrie prin ceea ce se vede», fie ca Cel ce pornește prin naștere ca lumina din lumină și ca Dumnezeu adevărat din Dumnezeu Tatăl după ființă adevărat, fie ca Cel ce Se circumscrie, Același ca om în chipul văzut al firii noastre, precum soarele care pornește din cer se circumscrie în corpul văzut în formă de disc [379 b].

---

cere, se va sfîrși cînd semințele binelui vor fi ajuns la coacerea deplină, care echivalează, pentru oamenii care cred în Hristos, cu îndumnezeirea .Desigur că mișcarea aceasta duce spre coacerea semințelor puse, pentru că e încălzită de Soarele dreptății sau al virtuților și deci, de conlucrarea Soarelui dreptății cu oamenii. În special îndumnezeirea nu va fi produsul mișcării permanente a istoriei, ci al harului dumnezeiesc, căci ea va fi dăruită în grad complet dincolo de istorie. Dar numai celor ce au înaintat spre ea în cursul istoriei, prin colaborarea cu harul.

379. Hristos este «Soarele dreptății» între altele și pentru că umple toate de lumina veșnică prin neîmputinatele raze ale bunătății. Lumina e identică cu bunătatea. Singură bunătatea e cu adevărat luminoasă. Prin ea se face cunoscut omul și prin ea cunoaștem. Prin ea Se revelează Dumnezeu și pătrunde în inima omului. Cei ce-și deschid porii minții pentru această lumină, care e în același timp bunătate și căldură trimise de Soarele dreptății, se umplu de ea, devin asemenea Soarelui, încît nu mai sînt despărțiți de El. În acest sens s-au copt și s-au făcut buni de mîncare pentru Dumnezeu și Tatăl, adică sînt primiți în intimitatea Lui, împreună cu Fiul. Dumnezeu Tatăl nu mai e separat de făptură, ci aceasta e primită în El, ca un rod devenit asemenea Lui, așa cum rodul țarinii cînd e copt poate fi primit în interiorul ființei umane, căreia îi dă trăsătura lui, așa cum ființa îi dă acestuia trăsătura ei.

379 b. Hristos Se împlinește în toți cei ce se mîntuiesc, completînd timpul Lui (Ef., 1, 23). El Se împlinește treptat prin mișcarea săvîrșită în cei ce cred, unită cu mișcarea lor, asimilîndu-Se tot mai mult cu ei, fără să-i confunde niciodată cu Sine. Asimilîndu-i în felul acesta cu Sine, formează cu ei un tot asimilat de Tatăl. Mișcarea încincită înseamnă poate cinci etape ale urcușului spiritual al celor ce cred, care sînt tot atîtea mișcări ale «Soarelui dreptății» în ei: credința, curățirea de patimi, deprinderea virtuților, contemplarea rațiunilor din lume, cunoașterea prin iubirea simplă a lui Dumnezeu. Urcînd aceste trepte, omul duhovnicesc face experiența întreagă a mișcării sale în Hristos și a mișcării lui Hristos în El. Hristos Se împlinește ca un alt Soare în fiecare. În această mișcare Hristos pornește de la Tatăl, prin pogorămînt, pentru fiecare, sau pentru toți, prin întrupare ca să Se circumscrie după măsurile la care ajunge fiecare, sau în trupul luat din Fecioara Maria. Pe de o parte Se împlinește, pe de alta Se circumscrie în fiecare. Căci fiecare umplîndu-se de Hristos întreg rămîne totodată om. În omul finit poate lua loc infinitul dumnezeiesc.

123. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Nu e nici o mirare dacă fiecare își caută mielul mai ales acasă*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 14, P.G. 36, 641).

Ar zice poate cineva și, socotesc, pe drept cuvînt: dacă unul este Hristos, Cel propovăduit tainic celor ce pot să audă și să vadă duhovnicește, prin lege și prooroci și prin măreția zidirii, oare cum poruncește legea, care înfățișează tipul lui Hristos, să se jertfească mulți miei pe la casele părintești? Către acesta zicem: dacă am primi Cuvîntul însuși cînd Se atinge spiritual de urechile și de ochii sufletului și le deschide pe acestea spre primirea și contemplarea tainelor Sale și totodată spre pedepsirea a toată neascultarea și spre lepădarea a toată deșertăciunea, am cunoaște negreșit voia tainică a Sfintei Scripturi. Căci am uni cu locul de față pe cel asemănător al sfîntului Apostol care zice: «Nimic n-am judecat să știu între voi, fără numai pe Hristos Iisus și, pe Acesta, răstignit» (I Cor., 2, 2).

Deci fiecare dintre cei ce au crezut în Hristos se răstignește și răstignește împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se adică duhovnicește împreună cu Hristos, după puterea proprie și după deprinderea și calitatea virtuții aflate în el. Căci fiecare își adaptează răstignirea, după alt mod al virtuții. Unul se răstignește numai păcatului cu fapta și pe acesta îl omoară, pironindu-l cu frica de Dumnezeu. Altul se răstignește și patimilor înseși și tămăduiește puterile sufletului. Altul, chiar și închipuirilor patimilor, nelăsînd slobode simțurile spre primirea vreuneia din exagerările produse de acestea. Altul, și gîndurilor și amintirilor vecine cu patimile. Altul, și amăgirii prin simțuri. Altul leapădă, răstignindu-se, relația afectuoasă a simțurilor cu cele sensibile, provenită din familiaritatea naturală cu ele. Altul stinge prin cruce și toată mișcarea simțurilor în general spre a nu mai avea peste tot nimic care să se lucreze în sine în chip natural. Altul face să înceteze cu desăvîrșire și însăși lucrarea minții.

Și, ca să spun ceva și mai înalt, unul se răstignește filosofiei făptuitoare prin nepătimire și trece la contemplația naturală în Duh, ca de la trupul lui Hristos la sufletul Lui; altul moare și contemplației naturale, prin lepădarea contemplației simbolice a minții ce se mișcă în jurul lucrurilor, și se mută la tainica inițiere uniformă și simplă în știința despre Dumnezeu, ca de la sufletul lui Hristos la mintea Lui; iar altul se ridică și de la aceasta la negrăitul indefinit, înlăturînd totul prin negația desăvîrșită, ca de la mintea lui Hristos la dumnezeirea Lui.

Fiecare are pe Hristos, cum am spus, potrivit cu puterea sa şi cu harul Duhului dăruit lui după vrednicie, făcîndu-şi pe măsura sa urcările înalte prin mortificarea faţă de toate.

Aşa jertfeşte fiecare din noi lui Dumnezeu şi mielul, ca într-o casă proprie, în locul reprezentat de starea conformă virtuţii lui şi se împărtăşeşte de carnea Lui şi se satură de Iisus. Căci Hristos Iisus Se face miel al fiecăruia după cum poate să-L cuprindă şi să-L mănînce. Se face propriu lui Pavel, marele propovăduitor al adevărului, şi, în chip deosebit, propriu fiecărui sfînt, după măsura credinţei din fiecare şi după harul Duhului hărăzit lui; acestuia aşa, aceluia altfel, aflîndu-Se întreg în întreg, dar făcîndu-Se tuturor toate [380].

124. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor «*Tot ce are Cuvîntul carnal şi hrănitor se va mînca cu măruntaiele şi cu cele ascunse ale minţii şi se va mesteca spre mistuire duhovnicească*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 16, P.G. 36, 645).

Cel ce a adus la subzistenţă toată firea cu înţelepciune şi a sădit în chip ascuns, în fiecare dintre fiinţele raţionale, ca primă putere, cunoaşterea Sa, ne-a dat şi nouă, umiliţilor oameni, ca un Stăpîn prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural puterea raţiunii, ca să putem cunoaşte cu uşurinţă modurile împlinirii dorului şi ca nu cumva, greşind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să

380. Unii din cei ce citeau acest text din sfîntul Grigorie întrebau cum poate să caute fiecare mielul său acasă la sine, odată ce Hristos e unicul Miel de jertfă, ca Miel ce Se jertfeşte împreună cu sine la alt nivel duhovnicesc. Sfîntul Maxim arată că fiecare întîlneşte pe Hristos la nivelul său, care e casa sa. Dacă mai înainte a văzut toată creşterea duhovnicească a celui credincios ca o mişcare produsă de mişcarea Soarelui Hristos în el, care-l duce spre îndumnezeire, acum sfîntul Maxim vede în această creştere ca o răstignire a sa cu Mielul Hristos pe alte şi alte trepte ale virtuţii. Aceste trepte sînt opt. Primele cinci sînt răstigniri: răstignirea faţă de păcatele cu fapta, faţă de patimi, faţă de închipuirile produse de patimi, faţă de gîndurile referitoare la patimi, faţă de închipuirile simţurilor. Urmează apoi trei răstigniri faţă de stări nepăcătoase în ele însele, dar care pot duce la stările păcătoase: faţă de relaţia afectuoasă a simţurilor cu cele sensibile, faţă de orice fel de lucrare a simţurilor, faţă de însăşi lucrarea minţii. Omul pornit pe drumul duhovnicesc se jertfeşte pe toate aceste trepte împreună cu Mielul. Într-o altă prezentare sînt indicate trei răstigniri şi ele sînt văzute nu numai în mod general unite cu tot atîtea răstigniri ale lui Hristos în noi, ci şi ca ridicări în cunoaşterea lui Hristos, de la ceea ce este mai coborît, la ceea ce este mai înalt în El. Prima din aceste trei trepte este răstignirea faţă de înţelepciunea arătată în faptele prin care se purifică patimile şi se dobîndesc virtuţile. Răstignirea aceasta se realizează prin nepătimire. Dar nepătimirea atinsă înseamnă deja trecerea la contemplarea raţiunilor naturale în duh. Ea coincide cu primele cinci sau şase răstigniri din prima prezentare şi înseamnă, în acelaşi timp, trecerea de la cunoaşterea lui Hristos după trup, la cunoaşterea Lui după suflet. Căci Însuşi Hristos Şi-a răstignit trupul în cel ce a ajuns la această treaptă şi i-a descoperit sufletul Său. Pe treapta următoare omul duhovnicesc se răstigneşte şi contemplaţiei naturale a lucrurilor, care sînt nişte simboluri ale raţiunilor divine. Prin aceasta se introduce tainic în cunoaşterea simplă a lui Dumnezeu. Ea coincide cu răstignirea a şaptea din prima interpretare. Dar coincide şi cu trecerea de la sufletul lui Hristos, plin de raţiunile multiple ale lucrurilor, la mintea

ajungem. Deci, mişcîndu-ne potrivit acestui dor în jurul adevărului însuşi şi al înţelepciunii şi al cîrmuirii ce se arată tuturor în chip bine orînduit, sîntem ajutaţi de acestea să căutăm a ajunge la Acela în vederea Căruia am primit dorul. Şi aceasta cunoscînd-o tainic studioşii şi rîvnitorii iubitori ai adevărului, şi-au ales ca singura preocupare şi străduinţă nevoinţa ostenitoare cu aceasta. Căci au fost învăţaţi de însăşi adevărata înţelegere şi rînduială a lucrurilor că, dacă îşi conturează întrucîtva prin contemplaţii binecredincioase o icoană a adevărului viitor şi dau dorului o certitudine, făcîndu-şi sufletul mai pregătit, ca unul ce s-a exercitat bine în cele de aici, se vor muta fără de osteneală după viaţa aceasta, la adevărul viitor, care li s-a conturat lor bine încă de aici prin înţelesuri mai dumnezeieşti.

Căci Însuşi Dumnezeu şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos îi conduce pe aceştia spre adevărul întreg, pe care li-l va arăta simplu şi clar şi în afară de orice îndoială, varietatea simbolică, în neclaritatea enigmatică. Astfel, în virtutea făptuitoare ei au scăpat de durere, întristare şi suspin, datorită desăvîrşitei nepătimiri, iar în cunoştinţa contemplativă, de toată neclaritatea şi nedumerirea, datorită înţelepciunii. Căci după ce au luat aici chipurile adevărului li se va adăuga atunci adevărul gol. «Căci tot celui ce are zice (se înţelege dorul după cele viitoare), i se va da» (Lc., 8, 18) şi i se va dărui negreşit posesiunea lucrurilor veşnice.

Pentru că, bogat fiind, Dumnezeul nostru nu va înceta niciodată să împartă celor ce-L iubesc darurile dumnezeieşti ale cunoştinţei, pe

---

Lui, care contemplă dumnezeirea într-o intuiţie tainică şi unitară. Căci Însuşi Hristos Şi-a descoperit omului duhovnicesc pe această treaptă mintea Lui, depăşind descoperirea Lui după suflet. Cei de pe această treaptă pot spune cu Apostolul: «Iar noi avem mintea lui Hristos» (I Cor., 2, 16). Căci odată ce ei nu mai contemplă nimic în latura sensibilă, ca simbol al raţiunii divine, ci au trecut la înţelegerea simplă şi tainică a lui Hristos, proprie minţii, o fac aceasta prin puterea minţii lui Hristos, Care S-a descoperit minţii lor şi lucrează în ea. De aceea ei pot spune cu apostolul Pavel: «Deci noi de acum nu mai cunoaştem pe nimeni după trup; deşi L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaştem» (II Cor., 5, 16).

Treapta a treia a urcuşului şi ultima este ridicarea în indefinitul absolut, părăsindu-se chiar şi înţelegerea simplă şi tainică a lui Dumnezeu printr-o negaţie sau apofază desăvîrşită. Ea coincide cu trecerea de la mintea omenească a lui Hristos la dumnezeirea Lui. Aceasta arată că sfîntul Maxim nu concepe apofaza ca un gol total, cum crede Hausherr, ci ca o intrare în Dumnezeu cel indefinit. E o intrare încă în cursul vieţii terestre, nu numai în viaţa viitoare, cum socoteşte Hans Urs von Balthasar. Această treaptă coincide cu a opta din prima prezentare.

Unii protestanţi afirmă că învăţătura patristică despre acest urcuş coincide cu doctrina platonică despre ridicarea sufletului prin el însuşi la Dumnezeu, atras de erosul divin. Noi vedem aici că urcuşul se face prin Hristos. Hristos ni S-a făcut, prin umanitatea Sa, scară spre Dumnezeu, urcînd El însuşi cu noi treptele umanităţii Lui şi ale noastre spre îndumnezeire. Pe de altă parte, dacă negăm acest urcuş al nostru cu Hristos, cum face protestantismul, înseamnă că socotim că Hristos cel coborît la noi prin întrupare urcă iarăşi la Tatăl fără noi. Prin aceasta se reduce rostul coborîrii Fiului lui Dumnezeu la noi, la necesitatea unei ispăşiri exterioare juridice spre iertarea jignirii aduse de noi lui Dumnezeu.

care nici a le numi nu putem în acest veac din pricina înălțimii și măreției lor, dacă e adevărat ce spune marele Apostol despre fericire, că e mai presus de tot numele ce se numește nu numai în veacul acesta, ci și în cel viitor (Evr., 2, 9 ; II Cor., 12, 9 ; Filip., 2, 9). Prin aceasta a indicat culmea cea mai înaltă a bunătăților, ce se va arăta după împărțirea tuturor darurilor și după tot urcușul. Această culme nu poate fi grăită și cunoscută de nici un cuvînt și de nici o minte, cîtă vreme bunătățile pe care le putem primi în veacul acesta și cele ce ni se vor arăta în veacul viitor pot fi numite și cunoscute.

Căci Iisus și Cuvîntul lui Dumnezeu, Cel ce a străbătut cerurile (Evr., 4, 14) și a ajuns mai presus de toate cerurile, pururea trece și mută pe cei ce-I urmează Lui, prin făptuire și contemplație, de la cele mai mici la cele mai mari și, iarăși, de la acestea la cele încă mai presus de ele și, simplu grăind, nu-mi va ajunge timpul să spun urcușurile și descoperirile sfinților pe drumul «prefacerii din slavă în slavă», pînă ce fiecare va primi, în ceata proprie, îndumnezeirea cuvenită lui [381].

124 a. Deci acest mare dascăl, știindu-ne că avem amintitul dor natural de Dumnezeu, ne îndeamnă pe toți și prin învățătura lui ne cheamă spre mîncarea duhovnicească a Mielului junghiat pentru noi.

381. După ce a prezentat mișcarea sufletului spre Dumnezeu ca o mișcare susținută de mișcarea «Soarelui dreptății» sau a lui Hristos în el, apoi ca o mișcare de împreună-răstignire cu Hristos față de etapele de depășit, sfîntul Maxim descrie în partea primă a capitolului de față această mișcare ca susținută de dorul sufletului, ca impuls interior spre Dumnezeu. Acest impuls interior dă sfîntului Maxim ocazia să accentueze mai clar că ceea ce obține sufletul din Dumnezeu în viața terestră se deosebește de dăruirea integrală a lui Dumnezeu în viața viitoare. În viața aceasta sîntem mînați spre El de dorul după El, sădit de El însuși în ființa noastră. Dorul acesta este împletit cu rațiunea noastră. Nu e rațiune adevărată fără acest dor după bunul suprem, sau fără năzuința spre el, nici dor statornic fără rațiunea care se străduiește să cunoască pe Cel dorit și modurile în care se poate ajunge la El. Însuși dorul este o conștiință a realității lui Dumnezeu, a supremului bine. Și însăși rațiunea este un dor după adevărul suprem. Acest dor al rațiunii sporește certitudinea pe care o are dorul despre existența lui Dumnezeu, chiar în cursul vieții pămîntești, prin contemplarea bunei orînduiri a lumii. Căci prin această contemplare își face o icoană mai clară și mai sigură despre adevărul ultim. Prin această mai mare certitudine și mai clară icoană referitoare la Dumnezeu, sufletul așteaptă cu liniște descoperirea deplină a lui Dumnezeu în viața viitoare. Ajuns prin mișcarea rațiunii însuflețite de dor la o certitudine mai mare și la o icoană mai bine conturată a lui Dumnezeu, omul a scăpat în bună parte de durere și întristare în nevoințele sale pentru virtute și de neclaritate în cunoașterea lui Dumnezeu.

Pregătiți astfel, oamenii duhovnicești vor primi în viața viitoare culmea tuturor darurilor, care e Însuși Dumnezeu. Cîtă vreme toate darurile primite în lumea aceasta și chiar cele ce le vom primi în viața viitoare pot fi numite și cunoscute, la culmea acestor daruri care este Dumnezeu însuși nu se poate ajunge cu mintea, nici exprima de cuvînt. Dar tot Hristos este cel ce susține și conduce și mișcarea omului prin acest dor spre Dumnezeu. Natura noastră și puterea lui Hristos sînt într-o colaborare armonioasă. Dorul se întîlnește cu Hristos. Hristos întărește dorul nostru. Și amîndouă urcă împreună. Și ajungînd în dumnezeirea infinită, sufletul nu mai poate înainta, dar nici nu se poate plictisi, ci se lărgește veșnic să cuprindă nesfîrșitul în care este.

Totodată ne cere să păstrăm în chip distinct şi cu bun folos nefărîmiţată şi neamestecată armonia mădularelor Lui, adică ale Mielului, ca să nu fim osîndiţi că rupem şi risipim armonia bine rînduită a trupului dumnezeiesc, sau că mîncăm în chip cutezător, adică mai presus de putere sau fără sfinţenie, deci contrar puterii, carnea Mielului şi Cuvîntului; ci fiecare să se împărtăşească după puterea şi treapta lui şi după harul Duhului dat lui de Cuvîntul dumnezeiesc, conform cu înţelesul fiecărui mădular.

Astfel, de cap se va împărtăşi cel ce şi-a dobîndit credinţa din principii nedemonstrabile; această credinţă îşi are raţiunile privitoare la cunoştinţa de Dumnezeu cu desăvîrşire independente, şi din ea creşte armonizîndu-se tot trupul virtuţilor şi al cunoştinţelor în creşterea duhovnicească.

De urechi se va împărtăşi cel ce primeşte raţiunile dumnezeieşti cu ştiinţă în chip duhovnicesc şi rămîne din cauza lor supus şi ascultător lui Dumnezeu pînă la moarte prin fapte; de ochi, cel ce intuieşte duhovniceşte zidirea şi adună toate raţiunile sensibile şi mintale fără greşeală într-o unică împlinire (ἐκπλήρωσιν) a slavei lui Dumnezeu.

De piept se va împărtăşi cel ce şi-a umplut inima de înţelesuri duhovniceşti, ca marele evanghelist Ioan, şi ca un izvor pururea curgător comunică cu bună credinciosie celor ce vor să afle raţiunea şi modul cuprinzător al proniei tuturor. De mîini iarăşi se împărtăşeşte, după cuviinţă, cel ce nu săvîrşeşte nici una din faptele poruncite cu nepăsare şi neglijenţă, ci toată energia făptuitoare o are promptă şi încordată spre împlinirea legilor dumnezeieşti; de pîntece, cel ce are fecunditatea sufletului pururea ţîşnitoare şi abundînd în înţelesurile duhovniceşti şi a dobîndit cea mai aprinsă dragoste şi dorinţă nepătimaşă de a se împreuna cu Dumnezeu. De măruntaie se va împărtăşi cum se cuvine cel ce cercetează printr-o căutare şi cunoştinţă mai ascunsă a minţii adîncurile lui Dumnezeu şi se satură de tainele negrăite. Dar cuvîntul va cuteza să spună ceva şi mai de seamă: de părţile de jos ale Cuvîntului se împărtăşeşte cu înţelepciune cel ce stă în chip raţional împotriva materiei şi îşi păzeşte cu totul neîntinat trupul şi sufletul, întipărind în el fără stricăciune, prin virtuţi, Cuvîntul devenit trup.

De coapse se va împărtăşi cel ce are Cuvîntul sălăşluit în partea pasională a sufletului şi taie cu totul mişcarea acestuia ataşată de materie; de genunchi, cel ce se apleacă cu compătimire şi purtare de grijă spre cei ce zac şi sînt slabi în credinţă, imitînd coborîrea Cuvîn-

tului la noi. De fluiere şi picioare se împărtăşeşte, se poate zice, cel ce-şi ţine paşii sufletului netremuraţi şi neclătinaţi în credinţă, virtute şi cunoştinţă şi înaintînd spre scop se grăbeşte spre cununa chemării de sus şi sare împreună cu Cuvîntul peste munţii şi dealurile răutăţii.

Dar cine va putea înşira toate treptele cele pentru noi ale Mîntuitorului nostru Dumnezeu, prin care S-a făcut pe Sine fiecăruia, pe măsura lui, spre mîncare şi împărtăşire? Căci Domnul are, pe lîngă acestea toate, păr, nări, buze, gît, umeri, degete şi toate cele ale alcătuirii noastre care au şi un sens figurat. De toate se împărtăşesc în chip cuvenit şi cu folos cei ce se prefac în fiecare calitate (raţiune) duhovnicească semnificată prin fiecare mădular. Aşa se mănîncă Mielul lui Dumnezeu, după acest sfînt şi mare dascăl, şi se mestecă spre asimilare duhovnicească, prefăcînd în Sine prin Duhul pe cei ce se împărtăşesc. Pe fiecare din ei îl conduce şi îl aşează la locul mădularului mîncat de el duhovniceşte, potrivit cu ordinea şi armonia trupului [382]. Ast-

382. În partea a doua a capitolului de faţă, sfîntul Maxim pune mişcarea sufletului spre Dumnezeu sub impulsul dorului spre El, în legătură nu numai cu Hristos în general, ci cu mîncarea Mielului înjunghiat. E al treilea mod în care Hristos e prezentat ca susţinînd mişcarea noastră spre Dumnezeu, după ce a fost prezentat ca susţinînd această mişcare prin luminarea noastră ca «Soare al dreptăţii» şi prin puterea ce ne-o dă de a ne răstigni la diferite nivele împreună cu El. Dar în această mîncare a Mielului, sfîntul Maxim cere să se observe acelaşi urcuş treptat care s-a observat în primirea «Soarelui dreptăţii». Pe de o parte, sufletul trebuie să se împărtăşească de tot trupul Cuvîntului, dar pe de alta nu trebuie să confunde mădularele trupului, împărtăşindu-se de ele. Dar în împărtăşirea aceasta există o gradaţie în sensul că fiecare străbate prin mădularele trupului lui Hristos, de care se împărtăşeşte la un alt nivel al vieţii intime a Lui, conform cu nivelul de virtute şi de cunoştinţă spirituală la care a ajuns.

În această gradaţie sfîntul Maxim stabileşte din nou o serie de trepte ale urcuşului duhovnicesc. Însă progresul în aceste trepte s-ar părea că îl leagă de împărtăşirea credinciosului de alt mădular al trupului lui Hristos. De fapt, prin fiecare mădular al trupului lui Hristos credinciosul se împărtăşeşte de întregul Hristos, căci în fiecare mădular e trupul întreg. Dar pe fiecare treaptă duhovnicească credinciosul se arată capabil de alt mădular al lui Hristos în împărtăşire, dezvoltînd alt aspect al vieţii lui duhovniceşti, conform cu aspectul de viaţă spirituală ce i se comunică în mod deosebit, potrivit capacităţii lui de a se împărtăşi de un alt mădular al Lui. Căci fiecare mădular al trupului este organul unui alt aspect al vieţii duhovniceşti, dar numai întrucît rămîne nedespărţit de întregul organism, adică de complexitatea unitară a întregii vieţi duhovniceşti. Capacitatea de a se împărtăşi de diferite mădulare ale lui Hristos dovedeşte o treaptă mai înaintată a vieţii lui duhovniceşti, cu care corespunde mădularul respectiv. Astfel, sfîntul Maxim înfăţişează din nou treptele urcuşului duhovnicesc în funcţie de interesul pus de credincios pe alt mădular sau pe alt aspect al vieţii duhovniceşti a lui Hristos primit prin împărtăşanie. El se împărtăşeşte la început de Hristos dînd o atenţie deosebită capului Lui, căci pe aceasta îşi întăreşte credinţa ca început al întregului său urcuş duhovnicesc. Din credinţă apoi creşte în el tot trupul virtuţilor şi al cunoştinţelor, aşa cum în unire cu capul lui Hristos primeşte tot trupul Lui. Credinţa e capul organismului duhovnicesc al omului, cum capul propriu-zis e capul întregului trup. Credinţa e capul organismului duhovnicesc pentru că mai sus de ea, mai înainte de ea nu e nimic. Ea nu se întemeiază pe principii anterioare şi superioare. Credinţa vine prin ea însăşi din Dumnezeu, în chip tainic. Pe urmă încep argumentările şi roadele ei. Cel ce se împărtăşeşte de Capul-Hristos e cel ce-şi întăreşte credinţa în întregul Hristos, din care vor urma toate celelalte aspecte ale vieţii sale duhovniceşti. Iar cel ce se împărtăşeşte după

fel Raţiunea cea mai presus de fire şi de raţiune se face, cu iubire de oameni, raţiunea din toate lucrurile ca fiinţă a lor [383].

---

aceea de Hristos dînd atenţie deosebită unui alt mădular al trupului Lui e cel ce are în sine începutul vieţii duhovniceşti sau credinţa primită prin capul lui Hristos, dezvoltînd o altă latură a acestei vieţi, dar tot în Hristos întreg.

Dacă mai sus de capul meu nu e nimic din corpul meu, ci de el depinde tot corpul, dar capul nu depinde de nimic mai sus de el, se poate spune că mai sus de Capul-Hristos, conducător al tuturor însuşirilor Lui divine şi umane, nu e nimic, pentru că El e vîrful a tot ce este, în mod absolut. Capul-Hristos corespunde cu cel mai înalt vîrf la care se poate ridica gîndirea mea, dar acest vîrf neputînd fi limitat de nimic, nu poate fi cuprins nici de gîndire, deci e mai presus de înţelegere. Eu tind să mă ridic cu gîndirea peste orice lucru pe care odată l-am înţeles, pentru că l-am înţeles din dependenţa lui de ceva mai înalt, care-l şi mărgineşte. Dar nu mă pot opri decît la un vîrf pe care nu-l mai pot înţelege. Filosoful Karl Jaspers zice: «Eu nu pot nici să gîndesc (să înţeleg) această existenţă absolută, şi nu pot nici renunţa să o gîndesc. Această existenţă este transcendenţa, pentru că nu o pot cuprinde (înţelege), ci trebuie să transcend la ea într-o gîndire care se termină (vollendet) într-o neputinţă de a o gîndi» (*Philosophie*, III Band; *Metaphysik*, Berlin, 1932, p. 38). E raţional să gîndesc ceea ce nu pot gîndi. Acesta e conţinutul credinţei, care pe de o parte mă sileşte să-l admit, pe de altă parte îl admit fără să-l pot înţelege. Capul le înţelege pe toate, el nu poate fi înţeles de nimic. Dar pe cele de sub el le văd că există şi mă încred în el. Şi de aceea eu ascult de el, căci toate cele de sub el ascultă de el. Astfel, credinţa urmînd să dea ca primul rod al ei ascultarea de Dumnezeu şi împlinirea voii Lui cu fapta, cel ce progresează la această treaptă dă atenţie specială în împărtăşirea de Hristos urechilor lui, punînd în urechile sale cele auzite de la Hristos, dar cele ale lui Hristos întreg.

Treapta a treia duhovnicească, sau intuirea duhovnicească a raţiunilor din făpturi, corespunde cu atenţia acordată de cel ce se împărtăşeşte de El, ochilor lui Hristos. El primeşte în ochii săi vederea lui Hristos, sau ochii lui s-au umplut de ochii lui Hristos. Dar prin ochii lui Hristos are în sine pe Hristos întreg. Sesizînd fără greşeală raţiunile dumnezeieşti din făpturi cu simţirea şi înţelegerea, le concentrează într-o unică recunoaştere şi laudă a slavei lui Dumnezeu şi îl vede în ele pe însuşi Cuvîntul lui Dumnezeu, Care a luat trup pentru noi, concentrînd în acest trup creaţiunea însăşi cu raţiunile ei, ca tot atîţia ochi ai lui Hristos, asemenea ochilor văzuţi de pictorul Ţuculescu în toate lucrurile.

Pe treapta următoare, omul duhovnicesc trece din minte în inimă tot felul de înţelesuri duhovniceşti şi din inimă le face să curgă cu căldură spre alţii, făcîndu-le evidentă raţiunea providenţei sau scopul ei general şi modurile în care se realizează acest scop. Acesta e cel ce dă atenţie deosebită pieptului sau inimii lui Hristos, în împărtăşirea de El. Inima lui Hristos, sau simţirea Lui, umple inima sa, dar prin inima Lui, Hristos întreg îl umple şi pe el de afecţiune faţă de Hristos. Credinţa ca certitudine a minţii devine astfel din ce în ce mai practică şi umple omul întreg de o viaţă nouă, de viaţa lui Hristos. Ea se manifestă ca o altă treaptă într-o promptitudine neobosită spre împlinirea faptelor poruncite şi dorite de Hristos. Cel ce face aşa se împărtăşeşte cu deosebire de mîinile lui Hristos, sau de Hristos cel lucrător. Mîinile sale se umplu de energia făptuitoare a mîinilor lui Hristos.

Pe o treaptă mai înaltă omul e plin de dragostea de Dumnezeu şi de dorinţa nepătimaşă a unirii cu El. Acesta se împărtăşeşte de sînul lui Hristos. De la pornirea de a face cunoscută oamenilor providenţa lui Dumnezeu şi de a o sluji prin fapte, el s-a ridicat la dorul aprins de a se uni cu Dumnezeu.

Ridicat pe o altă treaptă, omul se împărtăşeşte de măruntaiele trupului lui Hristos, cercetînd adîncurile lui Dumnezeu. Pe treapta următoare imprimă în sine, prin virtuţi, puritatea pe care Cuvîntul, întrupîndu-Se, a imprimat-o trupului Său. În total sfîntul Maxim numără unsprezece trepte duhovniceşti în împărtăşirea de Hristos. Dar declară că s-ar putea număra mult mai multe.

383. Raţiunea cea mai presus de toate, sau Cuvîntul lui Dumnezeu Se sălăşluieşte astfel în mod intim în raţiunea fiecărui mădular al trupului nostru, dar şi în raţiunea generală a fiecărui credincios, întărindu-le, întrucît devine unica Raţiune care le susţine, le restaurează şi le conduce pe toate spre adevărata lor actualizare într-o

125. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Mortificînd mădularele cele pe de pămînt (Col., 3, 15) şi imitînd brîul lui Ioan, al pustnicului, Înaintemergătorului şi marelui propovăduitor al Adevărului»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 18, P.G. 36, 648).

Cel ce strînge în chip activ, cu puterea raţiunii, fecunditatea sufletului prin cunoştinţă şi o păzeşte nerevărsată spre materie imită brîul lui Ioan. Pustnic e cel ce a dobîndit o deprindere curată de patimă. Înaintemergător, cel ce anunţă prin sinceră pocăinţă dreptatea ce-i urmează aceleia şi prin virtutea arătată, cunoştinţa viitoare care le va urma; iar mare propovăduitor al adevărului este cel ce adevereşte cuvîntul învăţăturii grăit de el, prin viaţa proprie [384].

126. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Şi dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei, trebuie să umble cu iubire de înţelepciune şi fără lucruri de prisos. El trebuie să fie fără armă, fără toiag şi cu o singură cămaşă; dar pe lîngă aceasta şi desculţ, ca picioarele celor ce binevestesc pacea să apară frumoase»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 19; 10, 9—10, P.G. 36, 649).

Evanghelia este cuvîntul mai înalt despre Împărăţia lui Dumnezeu. Iar Împărăţia lui Dumnezeu este starea curată de toată materia şi de toate închipuirile despre ea. Deci ucenic trimis la propovăduirea Evangheliei este, pe cît se vede, cel ce dovedeşte prin purtări (moduri) o desăvîrşită înstrăinare de lumea aceasta prin lipsa de armă, de toiag şi printr-o singură cămaşă. El a tăiat de la sine iubirea de arginţi, iuţimea sau rezemarea pe vreo stăpînire. El poartă o vieţuire înţeleaptă, nemeşteşugită (neartificială), simplă şi liberă de orice duplicitate, ca

unire tot mai mare, dar neconfundată cu ea însăşi sau cu raţiunile lucrurilor, care şi ele sînt chipurile raţiunilor Lui. Aceasta, după ce Raţiunea dumnezeiască S-a sălăşluit în raţiunea firii Sale omeneşti şi în raţiunea fiecărui mădular al trupului asumat de El, restabilind-o, ca raţiune analogă şi legată de raţiunea fiecărei persoane şi de raţiunile mădularelor trupurilor celorlalţi oameni. Astfel se readună toţi în Hristos, pentru că Hristos Se sălăşluieşte în toţi, devenind totul în toţi, unindu-se toţi cu trupul Lui şi devenind un unic trup al Lui.

384. Sufletul are o fecunditate pururea ţîşnitoare, care se poate manifesta în preocupări închinate lumii sensibile. Prin puterea raţiunii poate fi oprită revărsarea acestei fecundităţi spre cele din afară şi dedicată descoperirii înţelesurilor spirituale. Aceasta e prima treaptă a urcuşului duhovnicesc care urmează credinţei. Ea duce la deprinderea întru nepătimire. Dar începutul credinţei sau al unei vieţi fără patimi coincide cu pocăinţa. Cel ce a început să creadă sau s-a hotărît pentru pocăinţă vesteşte încă din acel moment dreptatea, sau viaţa de virtute ce-i va urma, iar prin virtute, cunoştinţa viitoare ce va urma virtuţii sau dreptăţii. Prin această viaţă nouă el este în acelaşi timp un mare predicator al adevărului. Astfel, legarea brîului, posturile, vestirea anticipată a vieţii viitoare şi propovăduirea devin simbolurile a patru trepte ale urcuşului duhovnicesc. Toate sporesc mortificarea mădularelor sau a simţirilor celor pămînteşti.

pe o singură cămaşă. El nu primeşte în cutele sufletului nici un semn de mortalitate simbolizată de încălţăminte, trebuind să fie vestitor al păcii şi propovăduitor al stării ce nu se mai teme de războiul patimilor şi nu se mai retrage din faţa morţii trupului. Aceasta pentru ca cei ce privesc cu înţelepciune la el să-şi poată face din identitatea neschimbată a vieţii lui, prin virtute, o icoană despre petrecerea şi statornicia preafrumoasă a îngerilor în jurul lui Dumnezeu [385].

127. *Altă tîlcuire a aceluiaşi text.*

Sau poate, ca să spunem simplu, vorbind de imitarea brîului lui Ioan şi de capacitatea de a mînca Paştele în chip evanghelic, părintele ne-a învăţat să înţelegem deosebirile dintre cei ce se împărtăşesc şi felurile Paştelui însuşi. Căci de trei Paşti ne vorbeşte cuvîntul Scripturii celei vechi : unul, săvîrşit în Egipt (Ieş., 12) ; altul, în pustie (Ieş., 14) şi celălalt, în pămîntul făgăduinţei (Ieş., 29). Egiptul, după unul din sensurile alegorice, înseamnă lumea aceasta ; pustia, după unul din înţelesurile ei, indică în chip alegoric starea sufletului după moarte ; iar pămîntul făgăduinţei preînchipuie veacul viitor. Căci trei sînt locurile şi stările în care petrecem noi oamenii : lumea aceasta, în care ne naştem, primind existenţa ; locul de după moarte, unde petrecem trecînd de aici ; şi veacul viitor, în care vom locui cu sufletele şi cu trupurile.

Deci, cîtă vreme sîntem în lumea aceasta, săvîrşim Paştele în Egipt, curăţindu-ne de petele păcatului. După ce vom sfîrşi viaţa aceasta prin moarte, vom săvîrşi, ca în pustie, alt Paşte, cunoscînd mai clar raţiunile lucrurilor, în chip mintal şi netrupesc, fără simboluri şi ghicituri şi fără varietatea sensibilă. Şi iarăşi, în veacul viitor al făgăduinţelor dumnezeieşti vom serba Paştele, mîncînd în mod nemijlocit Raţiunea culminantă a Înţelepciunii ; spre aceasta prefăcîndu-ne, ne vom îndumnezei după har, nemaiavînd de făcut nici o altă trecere spre alt Paşte.

385. Cel trimis de Dumnezeu la propovăduirea Evangheliei arată în el însuşi chipul împărăţiei lui Dumnezeu care e vestită de Evanghelie. Precum împărăţia cerurilor este ordinea eshatologică, cu totul deosebită de ordinea lumii acesteia stăpînite de patimi din prea marea alipire la cele trupeşti, aşa trebuie să fie şi propovăduitorul acelei împărăţii, un înaintemergător al ordinii eshatologice. El trebuie să fi tăiat de la sine iubirea de arginţi, iuţimea, pofta de stăpînire, artificialitatea arătoasă, teatralismul. Trebuie să fie simplu şi liber de orice duplicitate şi prefăcătorie, ca propovăduitor al păcii şi al stării ce nu se teme de coruperea prin patimi şi de moarte. Trebuie să aibă în sine însuşi pacea, care nu se teme de războiul patimilor şi de moartea trupului. În acest scop, el nu trebuie să aibă în sine nimic muritor, ci totul viu, căci numai aşa nu se va teme de coruperea ce o aduce războiul patimilor şi de moarte. Numai avînd această pace şi statornicie a vieţii prin virtute, cei ce privesc la el îşi vor putea face o icoană despre Împărăţia lui Dumnezeu, pe care el o propovăduieşte şi în care toţi vor fi ca îngerii cei statornici în petrecerea lor în jurul lui Dumnezeu, Tată şi Frate al lor.

Dar şi cît sîntem aici putem oglindi, după starea fiecăruia, calitatea locurilor amintite, căci viaţa fiecăruia din noi e ca o imagine a locului în care se află. Astfel, dacă cultivăm bărbăteşte filosofia făptuitoare, săvîrşim bine Paştele în Egipt, aflîndu-ne cu egiptenii dar nefiind egipteni, ca unii ce sîntem în trup dar nu ne oştim după trup. Şi sîntem în pustie, adică în starea curată de patimi şi de toată nălucirea materială, dacă ne exercităm cu bună credincioşie în contemplaţia naturală în Duh, prefăcînd puterile sufletului în arme puternice, la dispoziţia lui Dumnezeu, pe de o parte spre surparea întăriturilor şi a toată înălţarea ce se ridică împotriva cunoştinţei de Dumnezeu (II Cor., 10, 4—5), pe de alta, spre contemplarea raţiunilor duhovniceşti din lucruri. Căci în starea aceasta facem în chip cunoscător drumul spre făgăduinţele dumnezeieşti, oarecum goi cu trupul şi liberi de nălucirea înşelătoare cea după simţuri. Iar dacă închipuim, prin negrăite mişcări ale minţii, cunoaşterea tainică a lui Dumnezeu, neignorînd, pe cît e cu putinţă oamenilor, ce este lărgimea şi lungimea şi adîncimea şi covîrşitoarea mărime cea pentru noi a înţelepciunii lui Dumnezeu, sîntem în pămîntul făgăduinţei. Deci prin deosebirea între cele trei chipuri socotesc că învăţătorul ne dă să înţelegem filosofia activă, naturală şi teologică, prin care fiecare mănîncă Paştele inteligibil potrivit cu puterea aflătoare în el [386].

386. Sfîntul Maxim vede în acest capitol simbolizate cele trei trepte principale ale urcuşului duhovnicesc, prin mîncarea celor trei Paşti: din Egipt, din pustie şi din pămîntul făgăduinţei. Aceste trei locuri simbolizează mai întîi cele trei stări în care se desfăşoară viaţa omului credincios: pe pămînt, după moarte (în starea dinainte de judecata din urmă) şi în Împărăţia cerurilor, după judecata din urmă. Mîncarea Paştelui pe pămînt înseamnă curăţirea de petele păcatului, adică trecerea de la ele la curăţie. «După moarte» (în starea dinainte de judecata universală) înseamnă curăţirea raţiunilor lucrurilor de simboluri şi deci cunoaşterea lor în mod clar, prin mintea eliberată de simţuri. «În Împărăţia cerurilor» înseamnă mişcarea nemijlocită în jurul Raţiunii supreme şi asimilarea neconfundată a Ei, ceea ce va echivala cu îndumnezeirea noastră. Dar aceste trei locuri şi mîncarea acestor trei Paşti sînt preînchipuite de cele trei faze principale ale urcuşului duhovnicesc ce are loc în viaţa pămîntească.

Faza întîi, în care mîncăm Paştele în Egipt, e cea în care ne manifestăm iubirea de înţelepciune prin fapte (filosofia activă), de purificare de patimi, deci ne nevoim încă în trup, dar nu trupeşte, nu spre plăcerea, ci spre înfrînarea lui. În faza a doua, am ajuns la starea de nepătimire; nu ne mai supără închipuirile sensibile, nu mai avem de luptat cu ele, ci ne putem dedica netulburaţi contemplării curate a raţiunilor lucrurilor. Acum sîntem în pustie, ne bucurăm, eliberaţi de ispita lucrurilor, de bunătăţile dumnezeieşti făgăduite. În faza a treia am ajuns la cunoaşterea tainică şi simplă a lui Dumnezeu şi înţelegem care este lungimea, lărgimea, adîncimea şi mărimea înţelepciunii lui Dumnezeu (Ef., 5, 18), coborîtă la putinţa noastră de înţelegere. *Întrucît ultimele două din cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc* de pe pămînt sînt numai închipuiri ale etapelor analoge reprezentate de cele două faze ale vieţii de după moarte, viaţa viitoare are şi rolul de a duce la desăvîrşire fiinţa umană. Cele trei trepte sînt legate cu trei împărtăşiri de Mielul jertfit, sau de răstignirea cu Hristos.

Karl Jaspers traduce ideea urcuşului prin cele trei trepte, vorbind de nemulţumirea cu cunoaşterea lucrurilor şi de necesitatea depăşirii sensurilor lor îmbrăcate în simboluri. El identifică rezultatul acestui urcuş, cu ajungerea omului la starea

128. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«De eşti vreo Rahilă sau Lie, adică suflet patriarhal şi mare, fură şi idolii tatălui tău, pe care îi găseşti, nu ca să-i păzeşti (Fac., 31, 19), ci ca să-i nimiceşti; iar de eşti israelitean înţelept, mută-i în pămîntul făgăduinţei»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 21, P.G. 36, 652).

Rahila, cum am învăţat, înseamnă «mieluşeaua», sau «cea care paşte», iar Lia înseamnă «ostenita» sau «osteneala». Deci Rahila, după sensul numelui ei, e şi păscută, şi paşte; sau e şi condusă, şi conduce. Rahilă, aşadar, e tot sufletul contemplativ care e păscut şi condus de legea lui Dumnezeu şi paşte şi conduce, în învăţăturile făptuirii, mişcările şi gîndurile conform legii lui Dumnezeu şi a supus patimile trupului rodniciei virtuţii şi astfel le nimiceşte cu totul după intrarea la cunoştinţă.

Iar Lie este tot sufletul făptuitor care se osteneşte pentru virtute şi cu care se uneşte mai întîi ca şi cu o soţie tot cel ce cultivă dumnezeiasca filosofie (făptuitoare).

Iar israelitean înţelept este mintea contemplativă care mută gîndurile veacului acestuia în ţara cunoştinţei, ca acel mare Iacov care a transportat toate ale lui Laban în pămîntul părinţilor. Căci precum acel minunat Iacov, descojind nuielele şi punîndu-le sub unda apelor, făcea oile care beau să zămislească lîngă ele (Fac., 30, 37—38), aşa şi toată mintea prea înţeleaptă în Duh, descojind raţiunile mai dumnezeieşti ale lucrurilor de materia care le învăluie şi punîndu-le sub modurile cunoaşterii prin contemplaţie, învaţă pe cei ce ascultă ca înseşi mişcările sufletului propriu să ia forma stării celor netrupeşti.

Deci Lia este patriarh celor ce prin osteneală făptuitoare dobîndesc virtutea; Rahila, celor ce prin contemplaţie naturală cultivă în chip raţional virtutea, ca una ce se lasă condusă cu ascultare de legea lui Dumnezeu şi conduce cu blîndeţe potrivit cu ea. Iar Iacov cel prea lăudat este patriarh celor ce năzuiesc prin contemplaţie duhovnicească spre înălţimea cunoştinţei, adică celor ce nu primesc şi nu cunosc cele ce se văd precum se văd, ci precum sînt cugetate, şi cu înţelesurile din ele se mută îmbogăţiţi la cunoştinţa nematerială şi netrupească [387].

---

existenţială (Existenzerhellung): (a) «Numai din nemulţumirea cu existenţa posibilă (apărută ca posibilitate) legată teoretic de simpla cunoaştere şi privire a lucrurilor în lume şi, practic, de simpla împlinire a unei profesiuni... poate fi înţeleasă această nemulţumire» (*Philosophie*, II Band: *Existenzerhellung*, Berlin, 1932, p. 78). (b) «Obiectul care e simbol nu trebuie reţinut ca adevărata realitate a transcendenţei, ci trebuie auzit numai ca o grăire a ei. Scufundarea în simboluri este scufundarea mistică ce intră în non-obiectivitatea transcendenţei printr-o unire non-obiectivă şi, de aceea, incomunicabilă» (*Philosophie*, III Band: *Metaphysik*, Berlin, 1932, p. 16).

387. Sfîntul Maxim vede cele trei etape ale urcuşului spiritual simbolizate şi de Lia, Rahila şi Iacov. Lia simbolizează treapta întîi a urcuşului duhovnicesc, în care sufletul se osteneşte pentru virtute. Rahila e treapta contemplativă a urcuşului, în

129. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De eşti Simon Cireneanul, ridică crucea şi urmează»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24, ibid.).

Simon se tălmăceşte, precum am învăţat, «ascultare» ; cirenean, «promptitudine». Deci tot cel ce e gata spre ascultarea Evangheliei şi suportă bucuros, mortificîndu-şi mădularele de pe pămînt, ostenelile pentru virtute prin filosofia făptuitoare, s-a făcut un Simon Cireneanul. El cultivă virtutea de bunăvoie, căci are pe umeri crucea şi urmează lui Hristos, manifestînd o vieţuire după Dumnezeu şi cu totul retrasă de la cele pămînteşti [388].

130. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«De te răstigneşti împreună ca un tîlhar, cunoaşte pe Dumnezeu ca un recunoscător»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24, P.G. 36, 656).

Este tîlhar recunoscător, ce se răstigneşte împreună cu Hristos, tot omul care suferă chinuri pentru păcate, ca un vinovat, tot omul care pătimeşte împreună cu Cuvîntul, Care pătimeşte pentru el, şi suferă cu mulţumire şi cunoaşte pe Cuvîntul care, potrivit proniei dreptei judecăţi, e împreună cu el. E tot omul care mărturiseşte cauza pentru care pătimeşte şi cere ca — aşa cum Cuvîntul, nevinovat fiind, participă cu el la patima lui — aşa să-i transmită Cuvîntul prin Sine însuşi, lui, nevrednicului, fericirea proprie şi mortificarea silită pe care i-o va socoti virtute, din pricina recunoştinţei, cînd înţeleptele văluri ale proniei purtate de Cuvîntul vor lua sfîrşit şi se ve arăta lumina neapropiată a Împărăţiei. Astfel, mortificarea din constrîngere a mădularelor trupului, suferită de el pentru păcate i se schimbă, prin mulţumire recunoscătoare, în virtute, datorită primirii ei de bunăvoie. Prin aceasta, dezlegîndu-se de multele datorii ale păcatelor, intră cu dreptate împreună cu Cuvîntul în ţara cunoştinţei, adică în rai, în care, ajungînd, va cunoaşte cauza osîndirii şi a relei pătimiri în care sîntem ţinuţi [389].

---

care sufletul a supus deja patimile trupeşti rodniciei virtuţii şi le nimiceşte total ca pe nişte idoli moşteniţi de la Adam, după intrarea în ţara cunoştinţei, iar Iacov este mintea contemplativă care mută raţiunile adunate de suflet, sau de Rahila, din lucruri, în ţara cunoştinţei, căci le-a curăţit de tot ce este întinat şi prin aceasta face sufletul care le poartă să ia forma bunătăţilor dumnezeieşti sau însuşirilor îngereşti.

388. Simon Cireneanul, care poartă crucea şi urmează lui Hristos, închipuieşte treapta întîia a urcuşului duhovnicesc, în care sufletul suportă ostenelile pentru virtute.

389. Doctrina spirituală a Părinţilor cunoştea osteneli de bunăvoie şi necazuri fără de voie pe drumul spre virtute. Necazurile fără de voie, cînd sînt răbdate fără cîrtire, prin recunoaşterea lor ca urmări ale păcatelor proprii, devin şi ele cauze ale virtuţilor, pentru că mortifică «mădularele trupului» (Col., 3, 5), sau pornirile pătimaşe. Cel ce suportă astfel pătimirile este asemenea tîlharului de-a dreapta. El îşi exprimă faţă de Dumnezeu recunoştinţa că i-a trimis astfel de pătimiri pentru veştejirea patimilor sale, pentru dobîndirea virtuţilor. El mulţumeşte lui Hristos că par-

Iar tîlhar nerecunoscător este cel ce pătimeşte pentru păcate ca un vinovat şi nu cunoaşte, din pricina răutăţii voinţei, pe Cuvîntul dreptăţii, Care din iubire de oameni pătimeşte fără vină împreună cu el, ci respinge cu hulă cuvîntul judecăţii, rînduit lui cu dreptate, potrivit proniei; e cel ce, fiindcă nu a cunoscut pe Cuvîntul împreună-osîndit cu el şi supus necinstirii, după propria voie, şi n-a cerut iertare de greşelile sale, e lăsat în afară de Împărăţie, neprimind nici o făgăduinţă de la Cuvîntul că o va dobîndi pe aceasta [390].

131. *Alt înţeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi tîlhar recunoscător este cel care, măcar cînd a ajuns la sfîrşitul vieţii lui de aici, vine la cunoştinţa greşelilor săvîrşite şi

ticipă, El cel nevinovat, la pătimirea noastră a celor vinovaţi şi ajungînd prin această pătimire la slava învierii, îi va face şi lui parte de ea. Îi mulţumeşte că precum participă El cel nevinovat la pătimirea noastră a celor vinovaţi, aşa vom participa noi cei fără merit la slava Lui binemeritată. Cuvîntul poartă acum înţeleptele văluri ale proniei, ca să poată suporta şi învinge afectele noastre şi moartea. În aceasta culminează pronia lui Dumnezeu faţă de noi, făcîndu-ni-Se prin aceasta totodată accesibil.

390. Hristos pătimeşte împreună cu cei care au păcătuit potrivit proniei care ţine seama de dreapta judecată. Pronia dumnezeiască vrea să mîntuiască, dar nu vrea să calce dreapta judecată, mîntuind fără pătimire. Pe lîngă aceasta, astfel de mîntuire nu ar reface pe cel ce a păcătuit. Dar nici pătimirea celui păcătos n-are în sine puterea să-l refacă pe acela. Numai pilda unuia care pătimeşte fără vină şi totuşi fără cîrtire îi poate da puterea să suporte şi el pătimirea sa, fără cîrtirea care ar adăuga alt păcat la păcatul lui. De aceea pătimeşte Hristos cel nevinovat, pentru noi cei vinovaţi. Şi de aceea noi trebuie să ne arătăm recunoştinţa pentru pătimirea Lui pentru noi. Prin aceasta dîndu-ne putere să răbdăm, El schimbă pătimirea noastră fără voie în virtute cu voia. Dar cel ce nu recunoaşte cuvîntul judecăţii rostit asupra lui de Cuvîntul dreptăţii pe cruce, adică faptul că Cuvîntul dreptăţii suferă pentru el pe cruce, osîndindu-l şi în acelaşi timp absolvindu-l, împlinind astfel dreptatea proniei divine, dar şi iubirea ei, e lăsat în afara Împărăţiei. Pentru că el, nerecunoscînd că pătimeşte pe dreptate, nu rabdă fără cîrtire pătimirea sa şi nu cere iertare pentru păcatul său. De aceea el îşi adaugă alt păcat la păcatul său, adică înaintează la infinit în starea de revoltă şi prin aceasta la infinit în osîndă şi pătimire.

Sfîntul Maxim schiţează aici o completare a doctrinei sale despre mîntuire (expusă în *Quaest. ad Thalas.*, 21). Mîntuirea, aşa cum o concepe el, este strîns unită cu doctrina sa despre viaţa duhovnicească. Doctrina sfîntului Maxim are în măsură covîrşitoare un conţinut antropologic; ea este aproape în întregime o antropologie teologică. Taina crucii lui Hristos este strîns îmbinată cu taina crucii omului. Pătimirea lui Hristos este participarea la pătimirea omului şi eliberarea acestuia de păcat şi înduhovnicirea e produsă prin îmbinarea acestor două pătimiri. Lîngă crucea lui Hristos trebuie să se ridice crucea tîlharului sau a omului păcătos care se pocăieşte, sau crucea acestuia trebuie să stea lîngă crucea lui Hristos pentru ca să se înfăptuiască mîntuirea. Omul nu e mîntuit privind la crucea lui Hristos printr-o credinţă teoretică, cu mîinile în buzunar, sau păcătuind fără să vadă trebuinţa pătimirii sale pentru păcat, în vederea mîntuirii; nu e mîntuit socotind crucea lui Hristos ca mijloc de cîştigare a unui proces juridic între Hristos, ca reprezentant exterior al omenirii, şi Tatăl, ca reprezentant al dumnezeirii.

Toţi oamenii se încadrează în categoriile celor doi tîlhari, trebuind să pătimească pentru păcat. Dar nu se mîntuiesc decît cei ce vor să se încadreze în categoria tîlharului de-a dreapta, recunoscînd că pătimirea lor e pentru păcatul lor şi că numai pătimirea lui Hristos dă putere mîntuitoare pătimirii lor. E ceea ce a spus Fericitul Augustin: «Cognosco tres homines: unum qui per crucem salvat, alterum qui per crucem salvatur, alterum qui per crucem damnatur».

recunoaşte cu înţelegere că cuvîntul judecăţii dumnezeieşti rînduit lui se împlineşte acum şi cere cu sinceritate şi din adîncul sufletului iertare de păcatele lui.

Iar tîlhar nerecunoscător este cel care, chiar ajuns la sfîrşitul vieţii de aici, respinge, din iubirea de viaţă, legea şi rînduiala despărţirii sufletului de trup, stabilite cu înţelepciune de dreapta hotărîre a lui Dumnezeu, socotindu-le ca rău rînduite [391].

132. *Alt înţeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, odată ce fiecare din noi este îndoit în fire, constînd din suflet şi trup, este tîlhar cel ce se răstigneşte tainic pentru virtute împreună cu Cuvîntul, corespunzător cu ambele legi ale constituţiei sale îndoite, conform cu firea fiecăreia. Aşa fiind, legea trupului o are ca pe un tîlhar nerecunoscător ce se împotriveşte raţiunii (Cuvîntului) virtuţii, iar legea duhului, ca pe un tîlhar recunoscător care primeşte Raţiunea (Cuvîntul) mîntuitoare prin modurile făptuirii, chiar dacă acestea sînt ostenitoare, şi de aceea intră bucuros împreună cu ea la locul ospăţului, plin de toată cunoştinţa, eliberat cu totul de cugetul trupesc [392].

391. Chiar dacă cineva a fost ferit de pătimiri pentru păcat în cursul vieţii, nu poate scăpa de pătimirea sau crucea sfîrşitului vieţii. Dar cel ce primeşte sfîrşitul vieţii pămînteşti ca împlinire a judecăţii dumnezeieşti pentru greşelile lui şi cere iertarea pentru ele se mîntuieşte; pe cînd cel ce consideră moartea ca o rînduială nedrept stabilită nu se mîntuieşte. Cînd moartea provoacă o pocăinţă pentru păcate, ea curăţeşte sufletul de ele, fie şi numai în acest moment din urmă al vieţii pămînteşti. În trebuinţa de pocăinţă şi curăţie ce o simte conştiinţa umană fie măcar în ultimul moment al vieţii pămînteşti, ea intuieşte adevărul că această pocăinţă şi curăţie deschide sufletului fericirea veşnică. Altfel, pocăinţa şi curăţia pe patul de moarte n-ar mai avea nici un sens.

392. Tîlcuirea de faţă expune lupta din interiorul omului care vrea să se mîntuiască, dată fiind constituţia dublă a omului. Această aplicare a celor doi tîlhari la cele două legi din om face necesară înţelegerea dublă a Cuvîntului dumnezeiesc: ca Raţiune şi ca Persoană întrupată. Împletirea acestor două înţelesuri e frecventă la sfîntul Maxim. Persoana întrupată a Fiului e Raţiunea supremă care trezeşte şi susţine raţiunea noastră, cerînd angajarea ei responsabilă în eliberarea omului de robia păcatului patimilor, care îl despersonalizează. Astfel, prin raţiunea noastră ne revendică Raţiunea supremă sau Cuvîntul întrupat.

Legea trupului din noi e tîlharul nerecunoscător care se opune raţiunii, prin care Raţiunea supremă sau Cuvîntul lui Dumnezeu ne vrea persoane libere de patimi, întărind această libertate prin virtuţi. Legea duhovnicească din noi este tîlharul recunoscător care a păcătuit şi el, dar în urma suferinţelor din partea trupului se căieşte şi ascultă de raţiunea din noi, prin care vorbeşte Raţiunea sau Cuvîntul suprem, lăsînd-o să stăpînească în noi prin modurile făptuirii sau ale virtuţii, iar prin aceasta se pregăteşte pentru intrarea la ospăţul cunoştinţei lui Dumnezeu ca la treapta superioară următoare. Căci raţiunea noastră impunîndu-şi prezenţa stăpînitoare în mod clar, prin ea se va face tot mai străvezie prezenţa Raţiunii cuvîntătoare supreme, sau Cuvîntul lui Dumnezeu cel întrupat.

133. *Alt înţeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, tîlhar recunoscător este cel ce s-a învrednicit să se răstignească împreună cu Hristos prin omorîrea desăvîrşită şi totală a patimilor şi prin aceasta este împreună-răstignit la dreapta Lui, adică străbate toată virtutea cu raţiune şi cunoştinţă şi îşi păstrează viaţa pentru toţi oamenii fără sminteală şi n-are nici o mişcare care se abate, din pricina asprimii, de la blîndeţea cuvîntului.

Iar tîlhar nerecunoscător este cel care — pentru slavă sau pentru venituri mai grase, în chip viclean, prin moravuri (moduri) aparente — simulează viaţa virtuoasă şi foloseşte faţă de cei din afară (străini) unicul şi singurul cuvînt de linguşire, în loc de orice virtute şi cunoştinţă, iar faţă de cei apropiaţi este cu rea voinţă şi cu gînduri ascunse. Acestuia trebuie să i se astupe gura cu cumînţenie, ca unuia ce huleşte căile lui Dumnezeu. Căci îndemnat de cel ce-l mustră va înceta poate să bîrfească prin purtarea sa pe Cuvîntul, cum s-a întîmplat cu tîlharul de pe cruce care a hulit cu cutezanţă. Fiindcă cel ce nu răspunde celui ce l-a mustrat are tăcerea ca semn al primirii cuvîntului spus [393].

Deci în oricare din sensurile arătate ne-am răstigni împreună cu Hristos, să ne străduim, cît sîntem aici, să ni-L facem îndurat pe Cuvîntul suprem împreună-răstignit şi să primim făgăduinţa nemincinoasă a odihnei în conştiinţa curăţită de gîndurile care o mustră. Căci «azi» înseamnă ziua de faţă a acestui veac («azi, zice, vei fi cu Mine în rai»), iar «mîine», cea a celui viitor, în care nu mai trebuie să aşteptăm nici o iertare de păcate, ci numai acordarea răsplăţii cuvenite a celor săvîrşite în viaţă [394].

134. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Şi de eşti Iosif din Arimateea, cere trupul de la cel ce l-a răstignit*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24, ibid.).

Trupul lui Hristos este sufletul, sau puterea lui, sau simţurile, sau trupul fiecăruia, sau mădularele trupului, sau poruncile, sau virtuţile, sau raţiunile celor ce s-au făcut, sau, spunînd mai simplu şi mai drept,

393. Cei doi tîlhari sînt consideraţi din nou ca tipuri ale celor două categorii de viaţă spirituală. Tîlharul recunoscător este tipul celui ce se răstigneşte împreună cu Hristos, omorînd patimile din sine. El se află în răstignirea sa la dreapta lui Hristos, pentru că se lasă condus continuu de raţiune şi, prin ea, de Raţiunea sau de Cuvîntul dumnezeiesc, pe drumul virtuţii şi al cunoştinţei, arătînd oamenilor o viaţă fără sminteală şi folosind blîndeţea în cuvînt. Iar tîlharul nerecunoscător este tipul celui ce nu recunoaşte bunătatea nimănui, ci are gînduri şi intenţii rele faţă de toţi, pe care faţă de cei străini le ascunde prin lingusire, iar faţă de cei apropiaţi le exprimă cu cutezanţă. Acestora trebuie să li se închidă gura cu un cuvînt.

394. «Azi» sau în veacul acesta să obţinem iertarea, ca «mîine» sau în veacul viitor să ne odihnim.

acestea toate şi fiecare din acestea. Iar pe acesta, sau toate acestea le răstigneşte diavolul, nelăsîndu-le să (se) lucreze după fire, în cel ce acceptă răstignirea lor.

Iosif, la rîndul său, se tîlcuieşte în limba evreiască «adaos»; iar Arimateea, «ridică-l pe acela». Deci ce urmează de aici? Iosif în sens duhovnicesc este omul care are adaosuri la credinţă şi a crescut prin modurile virtuţii şi a înlăturat de la sine toată înşelăciunea celor materiale. Acesta poate să ridice trupul lui Hristos şi să-L înmormînteze şi să-L aşeze în inima tăiată din credinţă ca din piatră; el îşi face trupul său trup al lui Hristos după har, şi mădularele trupului, arme ale dreptăţii la dispoziţia lui Dumnezeu spre sfinţire; simţurile trupului le pregăteşte să fie slujitoare sufletului, potrivit raţiunii înnăscute, spre contemplarea naturală în duh; sufletul însuşi şi-l face să lucreze egal prin puterile lui spre săvîrşirea virtuţilor. Ba pe lîngă aceasta, îşi robeşte poruncilor lui Dumnezeu sufletul şi puterile lui, iar poruncile însele le arată lucrări naturale ale sufletului. Acesta se ridică prin deprinderea neschimbăcioasă şi fermă în virtute la înţelegerea şi primirea raţiunilor mai dumnezeieşti ascunse în porunci şi îmbracă în raţiunile duhovniceşti referitoare la acest veac, ca într-un giulgiu, prima Raţiune, din Care, prin Care şi spre Care sînt toate. Cel ce păzeşte această frumoasă rînduială este un Iosif care înmormîntează în chip tainic trupul tainic al lui Hristos [395].

135. *Alt înţeles al aceloraşi cuvinte.*

Şi iarăşi, ca să spun pe scurt, e un alt Iosif cel care, prin făptuire şi contemplaţie, transmite în chip minunat, celor ce aud, raţiunile despre cruce, sporind cunoştinţa duhovnicească prin adaosul bunurilor contemplaţiei. Şi e un «arimateu», pentru că taie de la sine toată împă-

395. Aici, sfîntul Maxim vorbeşte de o răstignire spirituală în sens rău. Răstignirea aceasta o efectuează diavolul şi ea se referă la suflet, la puterile lui, la simţuri, la porunci, la virtuţi, la raţiunile făpturilor, sau la toate la un loc. Căci oricare din ele sau toate la un loc pot fi simbolizate prin trupul lui Hristos. Răstignirea acestora constă în oprirea lor de a lucra conform naturii lor, adică în sens bun, spre dezvoltarea adevărată a omului. Iosif din Arimateea este tipul omului duhovnicesc care-şi ridică puterile sufleteşti sau toate cele amintite din lucrarea lor contra firii. Dar el ridică şi trupul lui Hristos cu puterile lui sufleteşti şi Îl înmormînteză în inima sa (A se vedea ideea aceasta şi în *Cap. gnostice*, II, 61). De abia prin aceasta reuşeşte să ridice trupul său sau puterile sale sufleteşti. Căci el şi-a făcut trupul său sau puterile lui sufleteşti ca un trup al lui Hristos, sau viceversa. Lucrînd acum prin aceste puteri conform cu firea, dobîndeşte deprinderea în virtuţi şi se ridică la contemplarea raţiunilor lucrurilor. Aceasta, pentru că are trupul lui Hristos, sau puterile Lui sufleteşti făptuitoare şi cunoscătoare, înmormîntate dar active în sine. Raţiunile lucrurilor cunoscute de acest om sînt ca un giulgiu care învăluie Raţiunea primă sau dumnezeiască, din Care sînt şi spre Care duc toate.

timirea de cele materiale, prin intima familiarizare cu virtuţile, prin făptuire [396].

136. *Alt înţeles al aceloraşi cuvinte.*

Iarăşi, răstignesc pe Hristos cei ce explică în chip hulitor sensurile întrupării lui Dumnezeu ; şi Îl înmormîntează iarăşi cel ce propovăduieşte tuturor în chip binecredincios cu curaj înţelesurile întrupării lui Dumnezeu [397].

137. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Şi de eşti Nicodim cinstitor de Dumnezeu, în timpul nopţii înmormîntează-L cu miruri»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24, ibid.).

E un alt Nicodim cinstitor de Dumnezeu în timpul nopţii, care înmormîntează trupul lui Hristos cu miruri, cel ce e întărit cu mintea în cunoaşterea lui Hristos, dar se fereşte de împlinirea deschisă a poruncilor de frica ivirii iudeilor (adică a atacurilor patimilor sau demonilor), ca să-şi cruţe trupul. Acestuia îi este de mare folos spre mîntuire chiar şi numai faptul că cugetă cele bune despre Hristos şi nu rosteşte cuvinte hulitoare.

138. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor : *«Şi dacă eşti o Marie oarecare, sau cealaltă Marie, sau Salomee, sau Ioană, lăcrămează de dimineaţă. Grăbeşte să vezi prima piatră ridicată, sau poate şi pe îngeri şi pe Iisus Însuşi»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. cit.).

Prima Marie, din care a scos Cuvîntul şapte draci, este tot sufletul făptuitor, curăţit de vraja veacului acestuia, prin cuvîntul (raţiunea) poruncilor evanghelice. Căci veacul acesta este înşeptit, împlinindu-se prin învîrtirea timpului în jurul său însuşi. De acesta îi eliberează Cuvîntul pe urmaşii Săi, aşezîndu-i în tot chipul, mai presus de cele de sub vreme.

Iar cealaltă Marie este tot sufletul contemplativ, care a dobîndit prin cunoştinţă adevărată rudenia cea după har cu Cuvîntul.

396. Prin făptuirea virtuoasă, prin contemplarea raţiunilor curate ale lucrurilor, omul duhovnicesc comunică altora înţelesurile crucii mai efectiv decît propovăduirea lor cu cuvîntul. Căci arată în sine puterea crucii lui Hristos, prin care s-a răstignit patimilor şi chipurilor sensibile ale lucrurilor şi s-a ridicat la treapta contemplării.

397. După sfîntul Maxim, cîtă vreme răstignirea lui Hristos poate fi săvîrşită de alţii şi din hulă, aşa cum s-a întîmplat şi pe Golgota, înmormîntarea de obicei e săvîrşită din evlavie. Căci pe Hristos L-au înmormîntat cei ce L-au iubit. Sfîntul Maxim consideră ca crucificatori ai lui Hristos pe toţi cei ce explică în chip hulitor înţelesurile întrupării, adică pe aderenţii ereziilor hristologice. Dar de cei ce propovăduiesc în mod corect aceste înţelesuri, spune că înmormîntează pe Hristos.

Salomee, care se tălmăceşte «pace», sau «preaplină», este tot sufletul care prin lepădarea patimilor a dobîndit pacea, prin bogăţia virtuţilor cu fapta a supus cugetul trupului legii duhului, iar prin umplerea de înţelesuri duhovniceşti ale contemplaţiei a îmbrăţişat, pe cît e cu putinţă, în chip înţelept cunoştinţa lucrurilor.

Iar Ioană, care se tălmăceşte «porumbiţă», adică animalul cel blînd, nemînios şi rodnic, este tot sufletul care a lepădat prin blîndeţe patima şi are aprinsă rodnicia duhului în cunoştinţă. Acestea lăcrămează de dimineaţă, adică varsă lacrimi pentru cunoştinţă, căutînd pe Cuvîntul (Raţiunea supremă, obîrşie a toată virtutea şi cunoştinţa). Şi văd cele dintîi piatra ridicată de pe uşa mormîntului, adică împietrirea întru nelimpezire a cuvîntului, aşezată pe inimă ; apoi pe îngeri, care sînt raţiunile naturale ale lucrurilor contemplate în duh, ce vestesc în tăcere pe Cuvîntul atotcauzator [398].

139. *Alt înţeles duhovnicesc al îngerilor.*

Îngeri mai sînt raţiunile Sfintei Scripturi, care oferă acestor suflete o înţelegere clară despre Hristos ca Dumnezeu şi om, adică despre teologie şi iconomie. Căci pe unul din îngeri, spune Scriptura, l-au văzut ele la cap, şi pe unul, la picioare. La cap este raţiunea teologiei referitoare la dumnezeirea lui Hristos ; iar la picioare, cea a iconomiei referitoare la întrupare. Căci dacă socoteşte cineva «cap» dumnezeirea lui Hristos, iar «picioare», umanitatea Lui, nu va păcătui faţă de adevăr [399].

398. Sfîntul Maxim vede aici, în ordinea în care sînt date aceste nume, ordinea treptelor în urcuşul duhovnicesc. Prima «Marie» este sufletul aflător pe treapta primă a străduinţilor pentru virtute, care a fost eliberat de Hristos-Raţiunea de vraja pretinselor noutăţi ale timpului, care se învîrte înşeptit în jurul său, sau se repetă înşeptit : şapte zile repetate, şapte săptămîni, şapte ani, de şapte ori şapte săptămîni de ani (anul jubileu). A doua «Marie» este sufletul aflător pe treapta contemplaţiei, care a dobîndit rudenia cea după har cu Cuvîntul-Raţiune. Căci cunoaşte raţiunile lucrurilor. «Salomee» este sufletul care a dobîndit pacea prin lepădarea totală a patimilor şi prin dobîndirea întregii bogăţii a virtuţilor şi s-a umplut de înţelesurile duhovniceşti ale lucrurilor, în aşa măsură încît a îmbrăţişat cunoaşterea înţeleaptă sau atotcuprinzătoare şi echilibrată a lor. «Ioană» este sufletul care a ajuns la treapta blîndeţei şi rodniciei înţelegătoare. Toate aceste suflete plîng cele dintîi de dorul cunoaşterii sau Raţiunii supreme a tuturor şi-o caută cele dintîi. De aceea, ele văd cele dintîi înlăturată împietrirea de pe uşa inimii, de unde apare Cuvîntul, sau Raţiunea dumnezeiască a-toate-cauzatoare, Care e ascuns în inimă de la botez (Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, P.G., 65, 965—1028, p. 26), sau chiar de la naştere, dacă inima ca fundament al subiectului uman are în ea şi dincolo de ea subiectul Cuvîntului, Care o revendică şi Căruia îi răspunde. Iar în jurul Cuvîntului dumnezeiesc sau al Raţiunii supreme, văd pe îngeri ca raţiunile naturale ale lucrurilor, care vestesc în tăcere pe Cuvîntul sau Raţiunea a-toate-cauzatoare.

399. Îngerii în sens spiritual pot fi şi raţiunile sau înţelesurile Scripturii care oferă sufletelor aflate pe drumul înduhovnicirii o înţelegere mai clară a lui Hristos ca Dumnezeu şi Om, adică o înţelegere mai clară a dumnezeirii şi umanităţii Lui, sau a teologiei şi iconomiei. Îngerul văzut de femei la capul mormîntului reprezintă raţiunea sau înţelesul dumnezeirii lui Hristos, făcut mai clar sufletelor înduhovnicite, iar îngerul văzut de ele la picioare, raţiunea sau înţelesul mai clar al Întrupării, sau al umanităţii lui Hristos. Înţelesurile acestora se descoperă tot mai mult pe măsura ur-

140. *Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor.*

Sau poate îngerii sînt mișcările conștiinței în jurul cuvîntului credinței, datorită desăvîrșitei lepădări a răutății și a neștiinței. Aceste mișcări vestesc sufletelor în chip spiritual învierea rațiunii omorîte în ele, odinioară, din pricina păcatului. Și în sfîrșit, ele văd pe Însuși Cuvîntul care li Se arată clar, fără simboluri și chipuri, umplînd de bucurie duhovnicească simțirile lor înțelegătoare [400].

141. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Fă-te Petru, sau Ioan, și grăbește-te la mormînt, alergînd sau împreună-alergînd (In, 20, 3), întrecîndu-te în întrecerea cea bună»* (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 24).

Petru este tot omul care a dobîndit tăria credinței în Hristos prin felul vieții. Iar Ioan e cel ce pentru multa blîndețe și neîntinata curăție a inimii e iubit de Cuvîntul și de aceea e încredințat cu comorile înțelepciunii și ale cunoștinței și prin odihnirea pe piept primește puterea înțelegerii lui Dumnezeu din însăși dumnezeirea ascunsă a Cuvîntului. Aceștia aleargă întrecîndu-se între ei, unul rîvnind să depășească, prin făptuire virtuoasă, contemplația celuilalt; iar celălalt, grăbindu-se

---

cușului duhovnicesc al omului. Sfîntul Maxim condiționează progresul în înțelegerea dogmelor, de progresul în înduhovnicire. Teologia vine din înțelepciunea făptuitoare și după contemplarea rațiunilor din natură. Teologia încoronează viața virtuoasă și înțelegerea rațiunilor dumnezeiești ale lumii.

Îngerii mai pot fi înțeleși și ca rațiunile lucrurilor create. Căci și acestea vestesc pe Dumnezeu ca și îngerii. Sau poate că există o legătură între îngeri și aceste rațiuni, căci ei le văd în ele însele, străbătînd în cunoașterea lor dincolo de învelișul lor material. Pe de altă parte și ei sînt cuvinte ale Cuvîntului creator ca și rațiunile lucrurilor. Dacă la ele se referă cuvîntul Scripturii: «Dumnezeu a zis și s-au făcut», iar Dumnezeu a zis să se facă pentru că le-a gîndit, se poate spune că și îngerii sînt gîndiți de Dumnezeu cînd sînt creați, precum sînt gîndiți și oamenii. Dar îngerii și oamenii sînt gîndiți și rostiți în mod creator, nu ca simple rațiuni gîndite sau cuvinte rostite, ci și ca rațiuni gînditoare și cuvinte cuvîntătoare, fiind rațiuni sau cuvinte ipostaziate. Deci îngerii și oamenii vestesc pe Dumnezeu nu numai pentru că sînt cunoscuți ca gînduri și cuvinte ale Cuvîntului, ci și ca vestitori, cunoscători și rostitori ai rațiunilor dumnezeiești și ai lui Dumnezeu însuși.

400. Observăm aceeași îmbinare în mai multe sensuri între rațiunea din noi, cuvîntul nostru de răspuns și Rațiunea supremă, Cuvîntul dumnezeiesc personal ce ni Se adresează nouă. Mișcările conștiinței purificate de păcat și de neștiință vestesc sufletului învierea rațiunii din noi, omorîtă odinioară prin păcat, sau cuvîntul de răspuns la chemarea Cuvîntului lui Dumnezeu. Prin această rațiune, întărită de Rațiunea divină, se omoară patimile. Iar la sfîrșit vedem însăși Rațiunea supremă prin rațiunea din noi, sau auzim Cuvîntul dumnezeiesc personal, în mod direct, fără simboluri, umplîndu-ne de bucuria spirituală pentru întîlnirea noastră înțelegătoare cu El. Sfîntul Grigorie de Nyssa și alți Părinți vorbiseră de simțirea minții, sau de simțirea înțelegătoare. Printr-o astfel de simțire sesizăm și subiectul altuia dincolo de învelișul lui trupesc. Bucuria de el este bucuria unei întîlniri în planul spiritual.

să întreacă prin contemplaţia cunoscătoare făptuirea celui dintîi. Şi tind alergînd împreună, fiecare tinzînd în mod egal spre binele propriu [401].

142. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Iarăşi, Petru sau Ioan, e fiecare om care s-a învrednicit să se apropie de Dumnezeu şi are latura activă a sufletului ca pe un oarecare Petru, şi pe cea contemplativă ca pe un oarecare Ioan, concurînd împreună, conform raţiunii, fără nici o şovăire sau scădere a vreuneia faţă de alta; şi iarăşi, luîndu-se la întrecere, încît fiecare, tinzînd spre culmea proprie, pare a o lua înaintea celeilalte [402].

143. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Şi dacă, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenicii cărora S-a arătat Hristos, cînd Îl vei vedea să nu fii necredincios. Iar de nu vei crede, crede celor ce povestesc. Iar dacă nici acestora, încrede-te în urmele cuielor*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24).

Toma se tălmăceşte «geamăn», ceea ce înseamnă «îndoială», sau «cel ce se îndoieşte» în gînduri, şi de aceea, fără pipăirea urmelor cuielor, nu crede că a avut loc învierea Cuvîntului. Toma e deci tot omul ce se îndoieşte, care anevoie crede că se va produce în el învierea raţiunii (cuvîntului) virtuţii şi cunoştinţei. Pe acesta numai amintirile păcatelor săvîrşite mai înainte, întipărite nepătimaş în cugetare, îl conving să primească învierea Cuvîntului (Raţiunii) şi să-L mărturisească pe El Domn şi Dumnezeu: Domn, ca legiuitor al desăvîrşirii prin făptuire, Dumnezeu, ca îndrumător în tainica cunoaştere desăvîrşită prin contemplaţie. Iar amintirea nepătimaşă sau întipărirea celor mai înainte săvîrşite e recunoaşterea faptelor şi gîndurilor proprii ivită în suflet fără plăcere şi fără durere, prin făptuirea virtuoasă şi prin raţiune. Ea are urmele (semnele), dar nu găurile rănilor, care s-au cicatrizat datorită nepătimirii dobîndite [403].

401. Cel rîvnitor în faptele virtuţilor, care sînt fapte ale iubirii, se străduieşte să întreacă prin tot mai multe fapte contemplaţia celui ce cunoaşte pe Dumnezeu prin faptul că se odihneşte cu iubire lîngă inima Lui. Iar cel ce cunoaşte pe Dumnezeu prin marea lui iubire se străduieşte să întreacă făptuirea iubitoare a celui ce practică această făptuire. În adîncime şi intensitate cele două năzuinţe se întîlnesc. Amîndouă tind spre acelaşi scop, prin faptul că se adîncesc în darul sau în binele propriu, primit de la Dumnezeu, cu ajutorul lui Dumnezeu.

402. Pe de altă parte, în fiecare om sînt amîndouă străduinţele: cea făptuitoare şi cea contemplativă. Numai dezvoltîndu-se împreună şi ajutîndu-se una pe alta se dezvoltă omul întreg conform raţiunii ca sens al fiinţei şi ca putere ce ilumineză drumul, ca judecată echilibrată şi contrară pornirilor inferioare trupeşti şi egoiste sau îngustate. Dacă una din aceste laturi e neglijată, omul nu se dezvoltă.

403. În tîlcuirea duhovnicească a lui Toma, sfîntul Maxim vede aceeaşi îmbinare de mai multe sensuri în Logos. Acesta este raţiunea din om omorîtă de patimi. Dar este şi Iisus Hristos, Cuvîntul întrupat şi Raţiunea supremă, Care transpare prin raţiunea noastră şi e auzit de noi ca suprem cuvînt revendicator ce învie cuvîntul

144. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau iarăşi, cuiele sînt modurile virtuţilor filosofiei făptuitoare, care ţin dispoziţia sufletului pironită cu osteneală de frica de Dumnezeu. Acestora le succed raţiunile nepătimaşe, simple şi negrăite ale cunoştinţei, care vestesc pătrunzător învierea Cuvîntului lui Dumnezeu, sălăşluită în suflet prin îndumnezeirea acestuia. Aceste raţiuni vădesc învierea prin mărturia ce o dau cu credincioşie despre nepătimirea deprinderii deiforme. Cel ce nu o pătimeşte pe aceasta nu va crede nici altuia cînd va vorbi despre ea, precum nici Toma, înainte de experienţa prin pătimire, nu a crezut apostolilor, care vorbeau după ce au pătimit această înviere [404].

145. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*De Se va coborî la iad, coboară împreună. Cunoaşte şi tainele de acolo ale lui Dumnezeu, care e raţiunea îndoitei coborîri*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 24).

Omul duhovnicesc, cunoscînd că Cuvîntul lui Dumnezeu Se află pretutindeni în chip neprihănit, Îi urmează Lui prin contemplaţie, recoltînd cu pricepere ştiinţa providenţei universale. Astfel el şi coboară împreună cu Cuvîntul care coboară în iad, desigur nu spre răul său, ci spre a cerceta şi afla taina coborîrii la iad a lui Dumnezeu şi a cunoaşte raţiunea mai presus de fire a celor ce se întîmplă şi se săvîrşesc acolo [405].

---

nostru responsabil. De asemenea este şi sensul adevărat al fiinţei umane. Cînd învie în noi Logosul în toate aceste sensuri, El produce virtutea şi cunoştinţa. Dar noi nu cunoaştem că el a înviat decît numai cînd ne apar clare amintirile păcatelor săvîrşite ca nişte urme ale cuielor prin care am răstignit în noi raţiunea îndoielnică; mai precis vorbind, numai cînd aceste amintiri ale păcatelor noastre trecute nu mai au în ele nimic pătimaş şi deci nu ne mai îndeamnă la noi păcate, nici prin ispitirea de a le repeta prin făgăduiala unei noi plăceri, nici prin ispita repetării vechii laşităţi a păcatului şi a răutăţii, pentru a evita vreo durere prin laşităţile, lăcomiile şi răutăţile trecute. Starea de nepătimire la care am ajuns e dovada că a înviat raţiunea în noi. Iar prin această înviere amintirile prin care am răstignit-o pe cea îndoielnică ca prin nişte cuie, nu mai sîngerează, nu mai produc în noi plăcere sau durere, ci s-au cicatrizat.

404. Sfîntul Maxim continuă să prezinte faptul învierii în eficacitatea lui în planul vieţii interioare. Cuiele pot fi înţelese duhovniceşte şi ca feluritele moduri (feluri) ale virtuţilor dobîndite prin fapte de către cei iubitori de înţelepciune. Căci ele pironesc cu durere dispoziţia sufletului în frica de Dumnezeu, făcînd-o statornică în împlinirea voii Lui. Acestor virtuţi le succed pe o treaptă superioară raţiunile sau înţelesurile nepătimaşe, netulburate, curate, simple şi negrăite ale conştiinţei, care vestesc învierea Raţiunii supreme dumnezeieşti. Ostenelile fixării dispoziţiei sufletului în frica de Dumnezeu prin repetarea faptelor bune au rămas în urmă, ca baterea unor cuie producătoare de dureri. Binele se face acum fără osteneală şi durere. Odată cu aceasta sînt sesizate sensurile lucrurilor nepătate de nici o poftă sau mînie păcătoasă.

405. Omul duhovnicesc coboară cu Hristos şi în iad, dar numai cu contemplaţia sau cu voinţa de a înţelege taina acelei coborîri a lui Hristos şi a lucrării mai presus de fire a celor ce le săvîrşeşte acolo pentru păcate. Căci şi în iad se petrec lucruri

146. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau iarăşi, de vreme ce iadul este orice păcat, întrucît face sufletul stăpînit de el, întunecat, fără formă şi corupt, cel ce dialoghează despre patimi coboară împreună cu cuvîntul învăţăturii în iad, aducînd la viaţă şi înviind prin Cuvîntul virtutea omorîtă de fiecare patimă şi rupînd bărbăteşte, cu Cuvîntul, legăturile împătimirii materiale a sufletelor [406].

Iar raţiunea îndoitei coborîri, potrivit înţelegerii imediate, este, după primul înţeles, ca să mîntuiască, împreună cu trupurile, şi sufletele prin credinţa şi prin trăirea curată a vieţii de pe pămînt, iar Cuvîntul, coborîndu-Se la iad, să poată mîntui şi sufletele fără trupuri ale celor ce au murit mai înainte, pentru simpla lor credinţă (în vederea Lui); iar după al doilea înţeles, este ca şi deprinderea cu patima şi cu lucrarea ei să primească de la Cuvîntul întoarcerea spre virtute şi cunoştinţă [407].

147. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: *«Şi dacă Se suie la cer, suie-te împreună. Însoţeşte-te cu îngerii care Îl petrec sau cu cei care-L primesc; porunceşte porţilor să se ridice»* (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 25, P.G. 36, 657).

Cel care, datorită marii bogăţii a cunoştinţei şi îmbelşugatei împărtăşiri de Duhul Sfînt, a străbătut îndestulător, pe cît e cu putinţă, raţiunea providenţei şi a îmbrăţişat cunoaşterea ei se urcă împreună cu Cuvîntul, Care Se suie la cer. Căci după ce a străbătut cunoaşterea

---

minunate prin coborîrea acolo a Fiului lui Dumnezeu cel întrupat. El biruieşte chiar şi iadul sau răul de dincolo de timp, ceea ce pare şi este un lucru mai presus de toată puterea firii. Căci providenţa divină îşi extinde prin Hristos puterea şi asupra iadului.

406. Coborîrea la iad înţeleasă spiritual este coborîrea la păcat, căci orice păcat este un iad, întrucît introduce în suflet întunericul, procesul de corupere al puterilor, şi îl desfigurează, lipsindu-l de chipul lui frumos. Căci acestea domnesc în iad: întunericul neînţelegerii, coruperea şi slăbirea tuturor puterilor sufleteşti şi deturnarea lor spre rău, dezordinea din suflete şi urîciunea provocată de răutatea din ele. Dar omul duhovnicesc coboară la păcat nu pentru a se lăsa înhăţat de el, ci pentru a-l diseca şi slăbi într-un dialog cu Cuvîntul învăţăturii sau cu Cuvîntul întrupat. Aceasta e o împreună-coborîre nepătimaşă la iad, recoborînd împreună cu Cuvîntul la păcat, pentru a-i demasca urîţenia în acest dialog. Omul credincios aduce la viaţă sau învie prin cuvîntul său întărit de Cuvîntul întrupat, sau prin raţiunea înviată în putere de Raţiunea dumnezeiască, virtutea omorîtă de pornirile contrare şi care ţin sufletul împătimit de cele materiale în închisoarea acestora.

407. Sfîntul Maxim, expunînd motivele îndoitei coborîri a Domnului, adică a celei în iadul propriu-zis şi a celei în sufletul robit păcatului, află pentru prima coborîre două motive, iar pentru cea de a doua, unul. El a coborît în iadul propriu-zis ca să mîntuiască nu numai trupurile la obştească înviere, ci şi sufletele celor ce cred îndată după moarte, pentru viaţa de pe pămînt în credinţă şi în curăţie, apoi pentru ca să mîntuiască şi sufletele celor ce au murit înainte de El, pentru simpla lor credinţă în venirea Lui. Iar în sufletul robit păcatului coboară pentru ca şi deprinderea cu patima şi cu lucrarea ei să primească eliberarea sau întoarcerea la viaţă, prin virtutea şi cunoştinţa pe care Cuvîntul dumnezeiesc sau Raţiunea supremă le provoacă în el, prin trezirea raţiunii sau a cuvîntului răspunzător al lui.

firii tuturor celor providenţiate, văzute şi nevăzute, împreună cu raţiunile ei, s-a înălţat la starea care nu are nici un fel de impuls sau mişcare, stare spre care năzuia cu putere prin toată raţiunea şi tot modul. Căci s-a ridicat astfel de la raţiunile din lucruri ale providenţei — care îi deschid drumul succesiv, ca de la nişte îngeri oarecare — în regiunea raţiunilor şi tainelor negrăite ale teologiei (cunoaşterii de Dumnezeu). Şi prin urcuşurile treptate ridică tot mai sus porţile înţelegătoare ale sufletului spre primirea Cuvîntului atotdumnezeiesc [408].

148. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar există şi alt suiş împreună cu Cuvîntul care Se înalţă. E suişul celui ce se înalţă prin virtute, de la modurile filosofiei active, ca de la pămînt, la cerurile duhovniceşti ale cunoştinţei prin contemplaţie, împreună cu Cuvîntul dumnezeiesc care-l atrage în sus [409].

408. Omul credincios după ce a coborît împreună cu Cuvîntul lui Dumnezeu la păcatul său, ca să-l risipească, şi odată ce învierea Cuvîntului întrupat a înviat umanitatea sa, sau raţiunea prin care curăţă patimile din sine, urcă apoi cu Hristos sau cu Raţiunea supremă pe pămînt, unde cunoaşte în lumina curată a Cuvîntului întrupat şi înviat raţiunile sau sensurile creaţiunii. Străbătîndu-le pe acestea se înalţă apoi împreună cu Cuvîntul cel întrupat şi înviat, sau cu Raţiunea supremă care a unit în Sine şi raţiunea umană, la cer, acolo de unde raţiunea nu se poate sui mai sus, căci mişcarea ei s-a oprit în cunoaşterea mai presus de înţelegere şi indefinibilă a dumnezeirii infinite. Dar pînă acolo, trecînd printre cetele de îngeri, sau de raţiuni ale lucrurilor, ridică tot mai sus porţile sufletului său pentru a primi tot mai îmbelşugat lumina Cuvîntului dumnezeiesc, Care i Se adresează ca Raţiunea supremă pe care o reprezintă. Toate treptele creaţiunii sînt trepte de raţiuni după chipul raţiunilor divine. Însuşi Dumnezeu-Cuvîntul e Raţiunea ipostatică supremă mai presus de raţiune. Lumea e raţională şi înrudită cu Dumnezeu. Şi de aceea urcuşul omului e un urcuş la înţelegeri tot mai înalte, la o lumină a înţelegerii mereu sporite. Raţiunile devin tot mai pline de înţeles şi, odată cu aceasta, Însăşi Raţiunea, izvor al raţiunilor. Iar dacă totul e încorporare de raţiuni, totul e încorporare de cuvinte ce şi le comunică fiinţele conştiente, care ele însele sînt fiinţe cuvîntătoare, fiinţe ce-şi vorbesc adresîndu-se unele altora şi răspunzînd. Şi cuvintele ce şi le adresează devin şi ele tot mai pline de înţeles împreună cu Cuvîntul, izvorul cuvintelor. Căci prin comunicare de cuvinte fiinţele create cuvîntătoare şi răspunzătoare sporesc într-un dialog tot mai intim, tot mai plin de lumină cu Cuvîntul suprem ipostatic, cu izvorul tuturor cuvintelor, Care li Se adresează tot mai clar, aşteptînd un răspuns tot mai conştient de la aceste fiinţe. În acest dialog primesc cuvintele tot mai pline de lumina sensurilor supreme şi de căldura iubirii, cunoscînd că în acest dialog mereu mai intim şi mai luminos se descoperă tot sensul existenţei. Un univers al raţiunilor, al luminilor, al dialogului iubirii e cu totul deosebit de universul peşteră întunecoasă şi trecătoare pentru sufletele care au păcătuit într-o existenţă anterioară. Drumul fiinţelor conştiente spre Dumnezeu prin acest univers şi drumul universului însuşi e călăuzit de pronia dumnezeiască. Dar desigur că acest univers poate servi şi ca mijloc de pedeapsă a lui Dumnezeu, dar nu pentru cei ce înaintează prin el spre Dumnezeu, ci pentru cei ce se alipesc de el ca de ultima realitate, în care caz li se întunecă raţiunea.

409. Urcuşul de la treapta făptuirii virtuoase la treapta contemplaţiei cunoscătoare este şi el un urcuş împreună cu Cuvîntul dumnezeiesc şi din puterea Lui. Întregul progres în viaţa duhovnicească, sau întregul urcuş al omului duhovnicesc spre Dumnezeu, e un progres cu Hristos şi în Hristos, sau un progres în intimitatea dialogică cu Hristos, care e şi un progres în asemănarea cu El, sau are un caracter hristologic-antropologic, sau teandric; dar şi un progres în lumina sensurilor sau raţiunilor realităţii pînă la Raţiunea-izvor al lor.

149. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Iar pentru a grăi şi mai tainic despre acestea, e bine ca cel ce poate să se ridice — de la cunoştinţa iconomiei din cauza căreia a ajuns lumea trupului Cuvîntului la Tatăl — la înţelegerea slavei celei mai înainte de a fi ajuns lumea întrupării Cuvîntului la Tatăl. Căci lumea aceasta s-a suit cu adevărat la ceruri împreună cu Dumnezeu şi Cuvîntul, Care pentru ea S-a coborît pe pămînt, împlinind măsura cunoştinţei accesibile oamenilor în veacul acesta, şi omul făcîndu-se aşa de mult Dumnezeu pe cît S-a făcut Acela om. Face aceasta cel ce s-a înălţat aşa de mult, prin urcuşurile dumnezeieşti, pentru Dumnezeu, pe cît S-a coborît, golindu-Se în chip neschimbat, Dumnezeu pentru om pînă la starea cea mai de jos a firii noastre [410].

150. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Se înnoieşte cu mare podoabă cortul mărturiei pe care Dumnezeu l-a arătat, Veseleil l-a construit şi Moise l-a fixat*» (Din *Cuvîntare la Duminica cea nouă*, cap. 2, P.G. 36, 608).

Raţiunea tainică a cortului, cunoscută prin contemplaţie, e de multe feluri. Aci noi o vom înţelege cum a înţeles-o învăţătorul. Deci cortul mărturiei este iconomia tainică a întrupării Cuvîntului, pe care Dumnezeu şi Tatăl, binevoind, a arătat-o; şi Duhul Sfînt, conlucrînd, a împlinit-o; iar Moise cel inteligibil, adică Fiul Unul născut al Tatălui, a

410. Dar la cea mai înaltă treaptă a cunoaşterii lui Dumnezeu sau la cunoştinţa înălţimii depline a Lui nu se va putea înălţa cineva dacă nu-şi va ridica gîndirea dincolo de chipul lumii îndumnezeite în trupul Cuvîntului, aflat acum la Tatăl, şi dincolo de înţelesurile actelor iconomiei prin care s-a înfăptuit această îndumnezeire, la slava lui Dumnezeu în Sine, adică dinainte de a fi fost ridicată lumea la Tatăl, în stare de îndumnezeire. Desigur această înălţare se opreşte la Dumnezeu cel în Treime, deci şi la Fiul. Căci în Treime este ultima explicare a întrupării, ca iubirea supremă care a creat lumea şi care a produs întruparea. Pe de altă parte, în această slavă a lui Dumnezeu se cuprinde şi iubirea arătată în întruparea Fiului. Nu se uită nici acum de Fiul întrupat, cum se afirmă în origenism. Această înălţare la slava lui Dumnezeu în Treime are loc pentru că nu numai lumea s-a înălţat la starea de îndumnezeire, ci şi Dumnezeu S-a coborît la nivelul capacităţii de îndumnezeire a omului. Dacă nu S-ar fi coborît Dumnezeu la lume, la starea cea mai de jos a firii noastre, aducîndu-i puterea Lui de înălţare, nu s-ar fi putut ridica nici ea la nivelul îndumnezeirii ei. Dacă nu ne-ar fi înzestrat Dumnezeu cu raţiunea după chipul Raţiunii Sale, sau cu chipul Său ca Raţiune supremă şi nu ne-ar fi dat raţiunile creaţiei ca scară spre El, şi dacă nu S-ar fi coborît El însuşi pe această scară pînă la noi, nu ne-am putea ridica nici noi pînă la El. Chiar în faptul că ne putem urca pînă la El e implicată coborîrea Lui la noi. Şi viceversa.

Înţelegerea Cuvîntului ca Raţiune supremă, Care nu e lipsită de caracterul de subiect şi care Se face fundament al raţiunii noastre sau al cuvîntului nostru, permite sfîntului Maxim să vadă mîntuirea noastră săvîrşindu-se ca un dialog de cuvinte şi de fapte între Dumnezeu-Cuvîntul şi noi, ca o coborîre a Lui la noi şi ca o înălţare a noastră împreună cu El, pînă la treapta Lui proprie, în Sfînta Treime.

realizat-o în Sine, fixînd firea omenească în Sine prin unirea cea după ipostas [411].

151. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar cortul e şi icoana întregii creaţiuni inteligibile şi sensibile, pe care Dumnezeu şi Tatăl ca Minte a cugetat-o, Fiul ca Raţiune (Cuvînt) a creat-o şi Duhul Sfînt a desăvîrşit-o. Şi iarăşi, cortul e numai icoana lumii sensibile şi numai a omului care e din suflet şi din trup; şi iarăşi, a sufletului contemplat în sine însuşi prin raţiune; este icoană a fiecăreia din acestea, contemplată după raţiunea cuvenită fiecăreia [412].

152. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Se înnoieşte demnitatea împărătească a lui David; şi nu odată, ci întîia oară ungîndu-se, a doua oară proclamîndu-se*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 2; I Regi 16, 13; II Regi, 5, 3, P.G. 36, 608).

Tot aşa să tîlcuim pe marele David, proorocul şi împăratul, după raţiunea lui mai înaltă (anagogică) de mare cinste, în sensul în care l-a înţeles aci învăţătorul. David cel inteligibil este Iisus Hristos, adevăratul împărat al lui Israel, văzătorul de Dumnezeu. Acesta la prima Lui venire a fost uns după latura omenităţii, cum zice în altă parte învăţătorul, căci a uns omenitatea prin dumnezeire, făcînd-o ceea ce era şi Ungătorul [413]. Iar la a doua slăvită arătare va fi şi Se va proclama Dumnezeu şi Împărat al întregii zidiri [414].

411. Părinţii au numit trupul nostru «cort», căci au considerat că el e chipul cortului pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine ca să-l ridice din starea de ruină sau de stricăciune în care se afla şi progresa pînă la moartea veşnică. Dar şi firea noastră întreagă poate fi numită un cort pe care Fiul lui Dumnezeu l-a fixat în Sine, ridicînd această fire din aceeaşi coruptibilitate. Căci devenind ipostas al ei, El a asigurat fermitatea în bine şi în Dumnezeu a tuturor mişcărilor ei. Pe de altă parte, trupul nostru poate încăpea în el toată dumnezeirea, pentru că are în el sufletul în care încape dumnezeirea. Cu adevărat, mare este taina întrupării Cuvîntului! Aşa se înnoieşte şi se umple de podoaba dumnezeiască firea noastră. Trupul nostru e îngust, dar în el încape sufletul care se poate umple de infinitul dumnezeirii. Căci sufletul nu are hotar fix în care Dumnezeu trebuie să Se îngusteze, ci se lărgeşte continuu sau e deschis infinitului.

412. Cortul este icoana întregii creaţiuni. Căci toată e plină de Dumnezeu. Dar e şi icoana creaţiunii sensibile, sau a omului, sau numai a sufletului, căci în fiecare din acestea este prezent şi lucrător Dumnezeu. Sensurile acestea ale Bisericii le-a înfăţişat sfîntul Maxim mai pe larg în scrierea sa *Mistagogia*.

413. David are, pe lîngă sensul lui imediat, şi un sens mai înalt, anagogic. În acest sens el reprezintă pe Hristos. Ca şi David, aşa şi Hristos a fost de două ori uns ca împărat. Fiul lui Dumnezeu întrupîndu-Se a uns prima dată umanitatea cu dumnezeirea Sa, refăcînd-o ceea ce era şi Ungătorul, întrucît formează cu El un singur ipostas. N-a zis că a făcut umanitatea Sa ceea ce era şi dumnezeirea Sa, căci firile au rămas necontopite. Numai ipostasul sau subiectul în care concurg firile este unul.

414. Hristos încă nu e proclamat împărat al întregii creaţii, căci încă nu e recunoscut ca atare de întreaga creaţie şi nu S-a arătat ei că a înviat pentru că încă nu e înduhovnicită şi transfigurată. Necredinţa, păcatul şi moartea nu au dispărut cu to-

153. La acest cuvînt unii întreabă zicînd: «*De ce învățătorul, după ce a spus că ziua Învierii întrece toate sărbătorile de pe pămînt, nu numai cele omenești și care caută în jos, ci și cele care sînt ale lui Hristos și sînt cinstite pentru El, parcă uitîndu-și declarația proprie, așează ziua înnoirilor mai presus de ziua învierii, zicînd: «Mai înaltă și mai minunată ca cea minunată»?* De aci se pare că învățătorul se contrazice pe sine însuși (*Cuvîntare la Duminica cea nouă*, cap. 5, P.G. 36, 612).

La aceasta trebuie să spunem că însuși învățătorul, în aceeași cuvîntare, după altele, zice: «Nu vrea Cuvîntul ca tu să rămîi mereu în aceeași stare, ci să fii pururea în mișcare, în bună mișcare, zidire mereu nouă» (*Cuv. cit.*, cap. 5). Precum deci știm că cel ce se înnoiește devine mereu mai înalt ca sine și mai dumnezeiesc, strălucind prin înaintările în virtute, așa trebuie să credem că orice zi de sărbătoare gîndită pentru noi devine, în noi și prin noi (deși e aceeași sărbătoare) mereu mai înaltă ca sine. Căci taina semnificată prin ea își duce în noi puterea ei spre desăvîrșire. Deci pe drept cuvînt a numit învățătorul Duminica cea nouă mai înaltă, ca una ce pururea se înalță împreună cu noi și se depășește pe sine. Căci Învierea, adică prima Duminică, dăruind în chip ascuns, prin taina ei, celor ce prăznuiesc taina ei în chip duhovnicesc numai o viață curată de orice nălucire legată de materie, Duminica nouă pe lîngă aceasta îi face pe aceștia părtași și la toată gustarea bunătăților dumnezeiești, pe care a început să le ofere Duminica dinainte de ea [415].

---

tul, dar și-au pierdut puterea în rădăcina lor. Mai bine-zis, necredința și păcatul, ca piedici în comunicarea cu El, ca factori de disoluție, conduc chiar prin aceasta creațiunea spre coruperea totală a formei ei văzute, spre sfîrșitul acestui chip al ei. Aceasta îi astupă ochii pentru vederea Celui incoruptibil. Dar odată cu progresul chipului actual spre sfîrșit, se întărește în ea fundamentul vieții noi, care la sfîrșit se va arăta într-un alt chip. Dacă nu s-ar fi introdus în creație viața dumnezeiască veșnic nouă, ca una ce e incoruptibilă, nimic nu s-ar mai salva din creațiune. Dar odată ce viața dumnezeiască nestricăcioasă și veșnic nouă s-a introdus în adîncul ei, ea va rămîne singură pe teren, după moartea sau stricarea totală a chipului văzut actual al ei, odată cu căderea într-o neputință totală a acelor ființe conștiente din creațiune care nu primesc în ele viața dumnezeiască. Dar creațiunea însăși, ca ambianță a celor ce se vor transfigura, se va deschide vieții dumnezeiești incoruptibile, care s-a introdus în fundamentul ei. Încît și sub acest raport Hristos va fi recunoscut la sfîrșit ca Împărat al întregii creațiuni. David stăpînea de fapt, chiar dacă în aparență dura încă regalitatea lui Saul. Împărăția lui Hristos asupra creațiunii devine tot mai efectivă; dar ea se exercită încă în ascuns, ca și domnia lui David în timpul vieții lui Saul. Ea va fi proclamată formal atunci cînd Hristos va fi, prin lumina trupului Său înviat, deplin transparent în toate, devenite ele însești transparente.

415. Duminica și orice sărbătoare înseamnă participarea celor credincioși la viața duhovnicească făcută accesibilă în Hristos cel înviat, deci o participare prin anticipare la viața veacului viitor. E o țîșnire a acelei vieți în veacul de acum. Succesiunea Duminicilor e un progres în participarea la această viață, o înaintare în ea, un progres al stăpînirii lui Hristos și al arătării ei. Cei ce participă la viața nestricăcioasă a veacului viitor rămîn pururea în ea, dar în același timp înaintează în această

154. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Iar dacă îi pare cuiva vrednic de crezare ceea ce se spune, zic unii că prima Duminică este chipul învierii, cu voia, în virtute, iar cea de a doua e chipul deprinderii, cu voia, în cunoştinţa desăvîrşirii [416].

155. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Şi iarăşi, prima Duminică este simbolul viitoarei învieri şi incoruptibilităţii naturale, iar a doua, chipul viitoarei îndumnezeiri după har [417].

Deci gustarea bunătăţilor este mai cinstită decît deprinderea curăţită de patimi, iar deprinderea desăvîrşirii prin cunoaşterea adevărată, mai cinstită decît deprinderea în virtute prin voinţa sănătoasă; şi prefacerea în Dumnezeu după har prin îndumnezeire, mai de cinste decît nestricăciunea naturală. Iar prima Duminică poartă chipul celor din urmă, pe cînd a doua e simbolul celor dintîi; de aceea cu dreptate învăţătorul a spus, înălţat în Duh, că Duminica cea nouă e mai înaltă decît cea înaltă [418].

156. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Urăsc şi familiaritatea prin aer*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 8, P.G. 36, 616).

Lungind mult prin exemple cuvîntul despre îndreptarea moravurilor, adresat femeilor şi mai ales celor care au îmbrăţişat viaţa singuratică, învăţătorul le învaţă cu blîndeţe că cele ce se nevoiesc nu trebuie să privească din casele lor la cineva pe ferestre, mai ales la trecători, ca să nu primească boldurile morţii printr-o privire nefolositoare.

---

stare a lor de zidire nouă. Ei sînt în mişcare neîncetată spre desăvîrşire. Viaţa dumnezeiască sălăşluită în ei îşi actualizează noi puteri ale ei şi acestea îi ajută pe aceia să înainteze în viaţa învierii. Iar aceasta îi face să strălucească tot mai mult. Viaţa dumnezeiască din ei luînd chip vizibil şi uman în firea lor, iradiază din aceştia ca o strălucire a lor. În special se poate spune că prima Duminică a învierii, ca un început al vieţii celei noi, reprezintă curăţirea de patimi, iar a doua şi cele următoare, participarea la nesfîrşitele bunătăţi dumnezeieşti, deci treptele ulterioare ale urcuşului duhovnicesc.

416. Aici e redată o nouă tîlcuire a celor două Duminici: a învierii şi a celei sau celor următoare ca două trepte duhovniceşti. Prima treaptă e învierea cu voia la viaţa în virtute, iar a doua, deprinderea cu voia în cunoştinţa desăvîrşirii, adică în cunoştinţa prin care se dobîndeşte desăvîrşirea şi pe care o procură desăvîrşirea. Se poate spune că fiecare din aceste două trepte duhovniceşti sînt părţi mai ridicate ale aceloraşi trepte arătate în paragraful anterior.

417. Dar prima Duminică mai e, după sfîntul Maxim, şi chipul viitoarei învieri şi incoruptibilităţi a firii create, iar a doua şi cele următoare, ale viitoarei ei îndumnezeiri după har. Căci e o deosebire între acestea. Toţi vor învia şi vor intra în starea de incoruptibilitate, dar aceasta nu e identică cu îndumnezeirea după har. Cei din iad vor învia şi ei şi vor primi în trupurile lor o incoruptibilitate, dar una care nu le va mai permite să se mişte mai departe de la starea lor de minimă şi total neputincioasă existenţă. Cei înviaţi spre fericire vor primi după aceea o stare şi mai înaltă.

418. Aici sfîntul Maxim rezumă întregul motiv pentru care a doua Duminică e mai înaltă ca cea înaltă: prima Duminică semnifica primele părţi ale primelor trepte din cele trei perechi; a doua Duminică reprezintă părţile ultime ale ultimelor trepte din cele trei perechi.

157. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*O singură zi trebuie, pe care am primit-o din veacul viitor, fiind aceeași a opta și prima, mai bine-zis una și netrecătoare. Căci acolo trebuie să se săvîrșească sabatismul* (odihna) *de aici al sufletelor*» (Din *Cuvîntarea la Cincizecime*, cap. 2, P.G. 36, 432).

După Sfînta Scriptură, șapte luat ca număr are în sine multe înțelesuri tainice, cum spun cei ce se ostenesc cu cele dumnezeiești. Căci înseamnă și timp și veac și veacuri și mișcare și cuprindere și măsură și hotar și pronie și multe altele, dacă e înțeles bine, conform cu rațiunea sa. Iar privit ca odihnă, cuprinde în sine de asemenea multe înțelesuri ale cunoștinței tainice. Dar ca să nu vorbim despre fiecare, făcînd cuvîntul obositor, să înfățișăm ceea ce pare mai înalt decît celelalte.

Cunoscătorii lucrurilor dumnezeiești spun că rațiunea universală a întregii creațiuni a ființelor raționale arată înțelegerii trei moduri: al existenței, al bunei existențe și al veșnicei existențe. Cel al existenței s-a dăruit făpturilor cel dintîi, prin ființă, cel al bunei existențe li s-a dat ca al doilea, prin voința lor, ca unora ce se mișcă de sine, iar cel al veșnicei existențe li s-a dăruit ca al treilea, prin har. Și cel dintîi are în sine puterea; al doilea, lucrarea; iar al treilea, odihna. Astfel rațiunea existenței, avînd în chip natural numai puterea spre lucrare, nu poate avea însăși lucrarea atotdeplină fără hotărîrea voinței; a bunei existențe, avînd prin voință numai lucrarea puterii naturale, nu are puterea întreagă fără fire; iar a veșnicei existențe, îmbrățișînd în general pe ale celor dinaintea sa, puterea celei dintîi și lucrarea celei de a doua, nu se află în chip natural în făpturi ca putere și nu rezultă cu necesitate din hotărîrea voinței. Căci cum s-ar putea afla în cele ce au început după fire și sfîrșit după mișcare ceea ce există veșnic și nu are început și sfîrșit? Ci e un hotar care face stabilă firea în ce privește puterea ei și voința în ce privește lucrarea ei, neschimbînd rațiunea existenței nici uneia și hotărnicind veacurile și timpurile tuturor [419].

419. Capitolul acesta e un rezumat al cap. 7. Dar tema aceasta stă în legătură cu conținutul capitolelor anterioare și este expusă aici cu anumite nuanțări deosebite. Astfel, în cap. 7 nu găsim atît de clară identificarea rațiunii existenței făpturilor cu ființa și cu puterea spre lucrarea ce ține de ea, a rațiunii existenței bune cu mișcarea lor prin voință și a bunei existențe veșnice ca odihna în Dumnezeu. Acolo toate trei rațiunile acestea erau privite mai mult în Dumnezeu ca sursă a lor. Apoi în cap. 7 se accentua mai mult caracterul de dar dumnezeiesc al mișcării, pe cînd în capitolul de față se pune în relief faptul că lucrarea ca mod de actualizare a mișcării depinde de voința făpturii, deci existența cea bună nu mai e numai un dar al lui Dumnezeu, ci depinde și de făptură. În cap. 7, urmărindu-se în special combaterea teoriei origeniste despre originea mișcării în păcat, se accentua mai mult originea dumnezeiască a mișcării, ceea ce lăsa oarecare impresie de predestinațianism. Valoarea omului n-ar

Aceasta este, poate, cum socotesc, Sîmbăta binecuvîntată în chip tainic şi marea zi a odihnirii lucrărilor dumnezeieşti, care, după învăţătura despre facere a Scripturii, nu are nici început, nici sfîrşit, nici facere. Este arătarea celor mai presus de hotar şi de măsură ce se va produce după mişcarea celor rînduite să ajungă la unitatea nesfîrşită a celor necuprinse şi necircumscrise, ce se va ivi după mulţimea celor cuprinse şi circumscrise [420].

---

fi fost pusă deplin în relief fără înlăturarea acestei umbre de predestinaţianism. În capitolul de faţă se scoate în relief contribuţia omului în activarea mişcării. Se vede că între timp luase amploare erezia monenergistă şi monotelită şi, deodată cu acestea, necesitatea apărării voinţei omeneşti. Dacă lucrarea bună depinde şi de voinţă, atunci şi odihna în veşnica existenţă bună depinde nu numai de Dumnezeu, ci şi de om.

Pe de altă parte, ca să nu se creadă că lucrarea bună sau existenţa bună depinde numai de voinţa omului, sfîntul Maxim declară aci că lucrarea nu are în sine puterea întreagă, ci în firea pe care a dăruit-o Dumnezeu. Deci pe de altă parte şi existenţa bună depinde şi de Dumnezeu. Precum se vede, în acest capitol se face o precizare mai nuanţată a raportului între darul lui Dumnezeu şi voinţa omului în urcuşul lui spre veşnica existenţă fericită. De odihna în această veşnică existenţă fericită, sfîntul Maxim spune pe de o parte că ea nu derivă în chip natural nici din puterea sădită în făpturi, nici din lucrarea efectuată prin hotărîrea voinţei; pe de altă parte, tot despre ea spune că circumscrie, deci e mai largă decît puterea naturală şi decît lucrarea ca operă a voinţei umane care activează puterea naturală. Afirmarea că stabilitatea în veşnica existenţă fericită, care a pus un hotar mişcării, menţine în ea neschimbată fiinţa în ce priveşte puterea ei şi voinţa în ce priveşte lucrarea ei, poate fi înţeleasă nu în sensul că puterea firii rămîne activată de lucrarea ei, ci în sensul că puterea şi lucrarea firii din viaţa pămînteasc㠠sînt cuprinse dar şi depăşite de odihna dăruită de Dumnezeu. Fără acestea n-ar fi venit odihna lui Dumnezeu. Odihna lui Dumnezeu nu e o încremenire, ci o putere şi o consecinţă a lucrării, un fruct al ei, hărăzit însă de Dumnezeu ca un plus nesfîrşit faţă de puterea firii activate prin lucrare.

Alta e odihna omului care a muncit şi alta, a celui care a fost totdeauna un leneş. În odihna lui e putere crescută prin lucrare pînă la un nivel care a dat ca rod ceea ce nu mai poate fi obţinut printr-un efort în continuare. Cel ce a lucrat e în stare să simtă dulceaţa odihnei; puterea lui şi efortul lui sînt un fel de mijloc din care poate gusta dulceaţa odihnei. «Să ne silim deci să intrăm în acea odihnă» (Evr., 4, 11). Cine n-a luptat să cîştige libertatea de patimi, să se facă bun prin fapte, nu va putea avea odihna de patimi, odihna în bunătate. «Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi vă voi odihni pe voi» (Mt., 11, 28). Cum va putea simţi dulceaţa odihnei cel ce nu s-a ostenit? «Da, grăieşte Duhul, odihneasc㠠-se de ostenelile lor, căci faptele lor vin cu ei» (Apoc., 14, 13). Odihna nu e ceva fizic, ci o mulţumire pentru cele bune împlinite. Dar odihna ca dar şi bucurie nesfîrşită a lui Dumnezeu nu e numai rezultatul puterii şi lucrării omului, care au un început şi un sfîrşit.

420. Sîmbăta de care se vorbeşte aci este chipul odihnei sau al stabilităţii veşnice în cele mai presus de hotar şi de măsură. Toate făpturile, ca lucruri ale lui Dumnezeu, sînt făcute să ajungă prin lucrarea lor bună, hotărîtă de voinţă, la acea odihnă. Este chipul arătării celor mai presus de hotar şi de măsură, în lăuntrul cărora nu vor mai avea spre ce se mişca pentru a depăşi diferite hotare şi măsuri, pentru a ajunge la alte hotare şi măsuri. Este arătarea celor necuprinse şi necircumscrise, care se află într-o identitate nesfîrşită pentru că formează o unitate, spre deosebire de cele mărginite, care din cauza aceasta sînt multe. Va fi o identitate şi între îngeri şi noi, şi între noi şi Dumnezeu, dar nu o identitate care le confundă pe toate, ci care, tocmai prin posibilitatea de progres la nesfîrşit, arată o neconfundare a lor. Identitatea lor este o unitate a lor în aceeaşi dumnezeire ce le umple pe toate şi întîmpină pe fiecare din toate. Atunci vor înceta toate lucrările lui Dumnezeu începute de la crearea lumii pentru unitatea ei cu El, revenind la odihna fără început şi fără sfîrşit a Lui în raport cu creaţia, sau în creaţie, ceea ce va da şi ei veşnica odihnă. Odihnindu-Se Dumnezeu în noi ne va face parte şi nouă de odihna Lui, dar ca unora ce ne-am ostenit să

Deci, precum lucrarea voinţei foloseşte puterea firii, fie după fire, fie contra firii, ea va primi sfîrşitul în buna sau în nefericita existenţă. Iar aceasta e veşnica existenţă în care sabatizează (se odihnesc) sufletele, primind încetarea a toată mişcarea. Ziua a opta şi prima, mai bine zis una şi netrecătoare, este venirea curată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mişcă. Atunci, în cei ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă conform firii, Se va sălăşlui după dreptate, întreg în ei întregi, şi le va procura veşnica existenţă bună prin împărtăşirea de El ; iar celor ce s-au folosit de raţiunea existenţei prin voinţă contrar firii le va da, după cuviinţă, în loc de veşnica existenţă bună, veşnica existenţă nefericită. Căci în aceştia nu mai găseşte loc buna existenţă, ca unii ce sînt într-o dispoziţie contrară ei şi de aceea nu vor mai avea după arătarea Celui căutat nici o mişcare prin care Cel căutat li Se arată celor ce Îl caută [421].

158. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi text.*

Şi iarăşi, a şaptea (zi) şi Sîmbăta este trecerea peste toate modurile virtuţii şi peste toate raţiunile cunoştinţei, dobîndite prin contem-

ajungem la El (Evr., 4, 9, 11). Dar după învierea lui Hristos această odihnă a lui Dumnezeu este odihna Celui ce a luat trup, S-a ostenit pînă la cruce şi prin cruce a înviat. Ea poartă numele de Duminică, de nouă creaţiune. Şi de odihna simbolizată de acest nume vom avea parte şi noi, care ne-am ostenit cu Hristos, Care S-a ostenit în noi.

Ideea de circumscriere folosită pentru cele create şi de necircumscriere folosită pentru cele dumnezeieşti, nemărginite, va fi reluată de apărătorii icoanelor (în special de Patriarhul Nichifor), indicînd prin ea nu numai faptul că Dumnezeu învăluie de jur împrejur cele create, El însuşi nefiind învăluit de nimic, ci şi faptul că El pătrunde în ceea ce învăluie, fiind prezent în aceasta şi implicat în ea, ca Făcător şi Proniator al ei. Astfel, icoana redă în chipul trupului circumscris («scris împrejur») al lui Hristos şi prezenţa dumnezeirii care circumscrie trupul Lui.

421. Dar mişcarea se va putea opri nu numai în stabilitatea veşnicei existenţe fericite, în infinitatea vieţii dumnezeieşti, ci şi într-un gol fără hotar, într-un gol de nedepăşit. Căci întrucît aceştia s-au învîrtit aici prin voinţă într-o mişcare ce n-a tins spre existenţa bună, sau n-a tins spre un ţel final nesfîrşit, s-au închis existenţei bune în Dumnezeu şi fără aceasta n-au mai putut ajunge la veşnica existenţă bună în ei. Mişcarea lor spre bine, deci spre Cel atotbun şi nesfîrşit bun, s-a deturnat încă de aici spre rău, finalizîndu-se în stabilitatea eternă în rău. Stabilitatea veşnică în lumina dumnezeiască a cunoaşterii sensurilor nesfîrşite aflate în El este ziua a opta şi cea fără sfîrşit, care urmează zilei a şaptea, zi de trecere de la lucrurile mărginite şi de la mişcarea de la unul la altul, închise în acelaşi orizont opac şi finit, la lumina nemărginită, în care nu mai poate fi mişcare, dar nu e nici încremenire, ci primire nesfîrşită a luminii. Dumnezeu a venit cu viaţa Lui eternă ca ziua a opta după oprirea din mişcarea de aici a făpturilor, deci după ziua a şaptea. Cu Hristos umanitatea ajunge mai intim în Dumnezeu decît fără El.

E altceva să te opreşti din ceea ce nu te satisface deplin şi altceva să te odihneşti în infinitatea care te satisface deplin. Prima oprire este trecătoare şi se datoreşte unei prea mari oboseli. E o oprire ca să iei putere nouă. Odihna în infinitatea vieţii şi a luminii te satisface veşnic. N-o mai întrerupi ca să ajungi la alte ţinte, ca să te osteneşti din nou. Pînă ce nu S-a arătat Dumnezeu în trup celor ce Îl căutau, dînd odihna veşnic fericită mişcării lor, se mai putea cugeta că poate mai este încă putinţă de reluare a mişcării şi Dumnezeu Se va arăta şi celor ce nu s-au hotărît încă la o mişcare bună. Dar odată ce s-a oprit mişcarea tuturor şi Dumnezeu S-a arătat în

plație. Iar a opta este prefacerea adevărată după har în obîrșia și cauza acelora ce sînt făcute prin activitate și cunoscute prin contemplație [422].

159. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text.*

Iarăși a șaptea (zi) și Sîmbăta este nepătimirea ce urmează după filosofia făptuitoare prin virtute. Iar a opta și prima, ca cea una și nepieritoare, este înțelepciunea ce se ivește din contemplația cunoscătoare [423]. Dar cei ce studiază cele dumnezeiești pot înțelege și în alte multe feluri rațiunea acestora și pot afla multe și frumoase și adevărate sensuri mai înalte.

160. În ce sens ia învățătorul cuvintele : «*Dublați și întreiți !*», cînd zice despre taina celei de-a șaptea : «*La fel, a șaptea întoarcere a lui Ilie proorocul a insuflat viață fiului văduvei din Sarepta (III Regi, 17, 21) și prin același număr tot el a provocat inundarea lemnelor (III Regi, 18, 34)*» (Din aceeași *Cuvîntare*, cap. 4, P.G. 36, 433).

Fericitul bătrîn, întrebat de mine despre aceasta, a spus că se poate presupune că învățătorul explică aci numărul șapte, întîi, după învățații în ale aritmeticii. Căci spun aceia că un număr constă din unitatea înmulțită de două ori trei (de șase ori), iar altul, din unitatea dublată și apoi întreită, la care se adaugă o altă unitate. Așa, șasezecișipatru constă din unitatea dublată de șase ori, iar adăugîndu-se la șase o uni-

---

mod deplin ca om în cei ce s-au mișcat bine, nu mai e nici o nădejde că se va putea relua mișcarea măcar de cei ce și-au sfîrșit mișcarea fără a o întoarce spre bine. Deci sfîntul Maxim se declară categoric împotriva apocatastazei sau restabilirii tuturor într-o fericire vremelnică în Dumnezeu, în sensul origenist.

422. Sfîntul Maxim exprimă în alți termeni deosebirea între ziua a șaptea și a opta. Sîmbăta exprimă actul negativ al depășirii nu numai a celor făcute de Dumnezeu, ci și de noi, prin actualizarea tuturor potențelor creațiunii, cum e și actul depășirii a toate cele cunoscute prin contemplație, fie ca date de Dumnezeu, fie ca făcute sau obligatoriu de împlinit din partea noastră, sau ca posibile de împlinit cît încă sîntem în chipul actual al lumii. E cunoașterea insuficienței lor, dintr-o simțire apofatică a lui Dumnezeu ca mai presus de toate. Iar ziua a opta e starea noastră de prefacere în obîrșia și cauza tuturor celor făcute de Dumnezeu și de noi, obîrșie cunoscută în descoperirea ei ca țintă finală extinsă în infinit, după unirea noastră cu Dumnezeu. Prefăcuți în acest principiu, descoperit ca țintă finală, după har, ne identificăm, fără contopire, nu numai cu El, ci și cu toate cele pornite din El și readunate în El și cu cele făcute și cunoscute de noi, identificare care ni se arată ca necontopire prin faptul că noi continuăm să cunoaștem ca subiecte pe Dumnezeu și pe toate celelalte, devenite pe de altă parte proprii nouă, asimilate nouă. În Duminica în care ne identificăm cu ele e cuprinsă și depășită Sîmbăta în care ne-am distins de ele, depășindu-le.

423. Sfîntul Maxim mai vede în ziua a șaptea și chipul nepătimirii ce urmează după făptuirea prin care se biruiesc patimile și se dobîndesc virtuțile, adică la sfîrșitul primei din cele două trepte principale ale urcușului duhovnicesc. Iar în a opta, mai vede și înțelepciunea ce urmează nepătimirii, prin contemplația prin care se cunosc rațiunile făpturilor și Dumnezeu, Rațiunea supremă, ca obîrșie a lor. Așa cum ziua a opta este una și netrecătoare, așa este și înțelepciunea ce urmează ca cunoaștere a rațiunilor făpturilor și a lui Dumnezeu, obîrșia unitară și nehotărnicită a lor.

tate, se completează şeptimea. Astfel, de două ori unu, egal doi; de două ori doi, egal patru; de două ori patru, egal opt; doi ori opt, egal şasesprezece; de două ori şasesprezece, egal treizecişidoi şi de două ori treizecişidoi, egal şasezecişipatru. Aceasta se dublează, înmulţindu-se, precum se vede, de şase ori. Dar, adăugîndu-se la sfîrşitul lui şase unitatea din care şi-a luat începutul dublarea şi întreirea, se completează numărul şapte.

Urmînd deci şi aci aceeaşi normă, vom alcătui numărul şapte. Căci, zice: «Vărsaţi, dublaţi şi întreiţi». De două ori unu, fac doi; de trei ori doi, fac şase; şi adăugîndu-se prima unitate se alcătuieşte numărul şapte.

Dar zic unii că pentru înţelegerea tainică, numărul trei are şi o oarecare înrudire duhovnicească cu numărul şapte. Căci prin trei se indică Atotînchinata Treime şi tot Ea e indicată prin şapte, prin faptul că numărul şapte e fecioară. Căci dintre numerele dinaintea decadei, singur acesta nici nu naşte, nici nu se naşte. Iar aceasta o arată învăţătorul în cartea poeziilor *Despre feciorie*, unde zice: «Prima Fecioară este Preacurata Treime» [424].

161. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Sau privind cu raţiunea în chip tainic, pe lîngă Sfînta Treime, lucrarea Ei, adică binele, care înfăţişează cele patru virtuţi generale, vei completa numărul şapte. Deci privind tainic, pe lîngă Sfînta şi Atotînchinata Treime, lucrarea Ei, alcătuim numărul şapte.

162. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «*Acelaşi Iisus, desăvîrşirea curată, ştie să hrănească în pustie, cu cinci pîini, cinci mii; dar ştie iarăşi cu şapte pîini să hrănească patru mii. Şi rămăşiţele după săturare sînt acolo douăsprezece coşuri, iar aci şapte coşniţe. Nici una din acestea socotesc că nu e fără raţiune sau nedemnă de Duhul*» (Din aceeaşi *Cuvîntare*, cap. 4; Mt., 14, 17, 21; 15, 37, 38, P.G. 36, 433).

Odată ce cugetarea a fost exercitată în deprinderea contemplativă prin cele spuse înainte, pe cît s-a putut de larg, să nu o mai împovărăm cu mulţime de alte cuvinte. Căci ea poate primi acum cu pricepere şi mai pe scurt înţelesul celor dumnezeieşti.

424. Numărul şapte nu se naşte prin înmulţire din două numere din lăuntrul decadei. În plus nu produce, înmulţit cu altul, nici un număr în lăuntrul decadei (ultimul lucru se mai întîmplă şi cu numerele începînd de la şase, dar nu şi primul lucru). Deci e numărul fecioară. Iar Fecioară absolută e Sfînta Treime, Care nu Se însoţeşte cu nimic altceva, ca să dea naştere la entităţi identice cu Ea după fiinţă.

Cele cinci pîini de orz indică raţiunile imediate ale contemplaţiei naturale. Iar cei cinci mii de bărbaţi hrăniţi cu ele indică pe cei ce se mişcă în jurul firii, dar încă nu s-au curăţit cu totul de dispoziţia afectuoasă a părţii pasionale şi iraţionale a sufletului. Căci face cunoscut celor ce contemplă aceste raţiuni că pîinile sînt din orz, iar aceasta e o hrană comună a păsărilor şi a oamenilor; apoi, că bărbaţii sînt împreună cu femeile şi cu copiii, ceea ce arată clar că nu s-au înstrăinat cu desăvîrşire de poftele voluptăţii şi de nedesăvîrşirea copilărească a gîndurilor [425]. Iar pustia este lumea aceasta, în care Cuvîntul (Raţiunea) lui Dumnezeu, frîngînd duhovniceşte raţiunile firii pe seama celor ce se mişcă prin contemplaţia naturală în jurul dumnezeirii, le lasă ca rezervă plinătatea tuturor bunurilor, cum arată coşurile prisosurilor care sînt douăsprezece la număr [426].

163. *Explicarea numărului doisprezece.*

Dar numărul doisprezece indică şi raţiunile timpului şi ale firii ca unul ce e împlinit prin adunare din cinci şi şapte. Căci timpul e înşeptit ca unul ce se mişcă în cerc şi are în chip firesc însuşirea de a se mişca, avînd prin acest număr marginile la distanţă egală de mijloc. Iar firea e încincită ca una ce e prin fire aşezată sub numărul cinci. Căci e împărţită, pentru simţurile sub care cade, în cinci; şi ceea ce se numeşte simplu materie e împărţită în patru, avînd în plus forma. Pentru că firea nu e nimic altceva decît materia cu formă, sau materia formată. Căci adăogîndu-se materiei forma, produce natura [427].

425. Există şi în contemplarea raţiunilor lucrurilor o gradaţie. Sînt lucruri mai coborîte, mai legate de necesităţi trupeşti, şi lucruri mai înalte. Apoi există o sesizare a sensurilor lor, care nu e cu totul dezlegată de un amestec de poftă sau de o înţelegere copilărească, deşi nu lipseşte din ea nici o anumită privire în legătura raţiunilor lucrurilor respective cu Dumnezeu.

426. În lumea aceasta Raţiunea ipostatică a lui Dumnezeu, care e Raţiunea obîrşie a raţiunilor tuturor lucrurilor, frînge aceste raţiuni celor ce se mişcă prin contemplarea naturii în jurul lui Dumnezeu. Sau întrucît fiecare lucru e prin sensul lui un cuvînt ce-şi are obîrşia în Cuvîntul ipostatic al lui Dumnezeu, Acesta frînge şi împarte sau adresează prin lucruri cuvintele Sale celor ce vor să audă prin ele glasul lui Dumnezeu. Dar oamenii nu pot niciodată să cuprindă toate înţelesurile sau toate cuvintele adresate lor de Dumnezeu prin lucruri. Sesizarea sensurilor acestora şi a cuvintelor ce le exprimă e, dimpotrivă, prilej de multiplicare a lor în aşa măsură că rămîn totdeauna prisosuri de înţelesuri şi de cuvinte destinate să fie sesizate de alţii. Prisosurile umplu douăsprezece coşuri, adică sînt în măsură să satisfacă foamea de cunoaştere a tuturor oamenilor. Căci cele douăsprezece coşuri sînt destinate celor douăsprezece seminţii ale lui Israel, care reprezintă întreaga omenire. Dar coşurile sînt şi rezervele depline şi nesfîrşite ale înţelesurilor ce le rămîn oamenilor la dispoziţie pentru înţelegerea viitoare. Căci înţelesurile cuvintelor dumnezeieşti, ca tot atîtea bunuri duhovniceşti, prin care se hrănesc sufletele, sînt nesfîrşite.

427. După un alt înţeles numărul doisprezece (coşuri) indică rezervele rămase pe seama oamenilor pentru întreg timpul vieţii acesteia în care vieţuieşte firea lor în forma actuală. Căci doisprezece e suma dintre şapte şi cinci, şapte reprezentînd timpul (şapte zile), iar cinci, natura aşezată sub cele cinci simţuri, sau cele patru stihii ale materiei (uscatul, apa, aerul, focul) plus forma ei.

164. *Altă explicare a aceluiași număr.*

Sau acest număr indică sensurile celor făcute și temporale, ca ale unora ce se mișcă și sînt circumscrise și primesc rațiunea esenței, calității și modului. Căci tot ce se mișcă subzistă prin facere și de aceea negreșit e și sub timp, ce se măsoară prin mișcare. Pentru că tot ce e făcut are, ca unul ce a început să fie, un început al existenței de la care a început să existe și o distanță ce trebuie să o străbată. Iar dacă tot ce e făcut există și se mișcă, el este numaidecît sub fire și sub timp, sub cea dintîi pentru că există, sub al doilea pentru că se mișcă. Iar din acestea se împlinește prin adunare numărul dosiprezece, după modul arătat [428].

165. *Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau numărul acesta indică filosofia morală, naturală și teologică, ca unul ce se formează din patru, din cinci și din trei. Căci filosofia scrupuloasă morală arătată în fapte este împătrită din cauza celor patru virtuți generale. Iar contemplația naturală este încincită din cauza amintită, adică din cauza simțirii împărțite prin fire în cinci. În sfîrșit, teologia mistică este întreită pentru cele trei sfinte Ipostasuri de o ființă ale Preasfintei Unități, sau în care este Sfînta Unitate, sau, mai propriu zis, care sînt Sfînta Unitate [429].

428. Sfîntul Maxim leagă strîns de tot ce e creat mișcarea sau devenirea, iar mișcarea sau devenirea, de timp. Dar nu numai de timp, ci și de spațiu. Și prin amîndouă, ceea ce e creat e circumscris. De aceea cînd vedem ceva că are mișcare, înțelegem că e făcut sau creat. Deci dacă toată firea e în mișcare, toată e făcută sau creată. Toată și-a primit existența de la cineva care nu este supus timpului și mișcării. Astfel, numărul doisprezece ca împlinit din cele cinci componente ale firii arătate înainte și din timpul ce se mișcă într-o învîrtire înșeptită e interpretat aci ca simbolul creațiunii. Iar ceea ce e creat, prin faptul că e circumscris în elementele naturii și în timpul mișcării ,implică pe Cel ce o circumscrie, ca infinit care i-a dat începutul și e țintă spre care se mișcă.

429. Dar numărul doisprezece este și un simbol al întregului urcuș duhovnicesc, care trece prin treapta filosofiei practice sau morale (făptuitoare) și prin treapta *filosofiei naturale, sau prin contemplarea rațiunilor lucrurilor, ca să ajungă la treapta* teologiei mistice sau a cunoașterii tainice a lui Dumnezeu. Căci prima e repartizată în cele patru virtuți generale (înțelepciunea, cumpătarea, bărbăția, dreptatea), a doua se folosește de cele cinci simțuri, a treia constă în cunoașterea tainică a Sfintei Treimi.

Sfîntul Maxim repetă continuu că urcușul duhovnicesc al omului spre Dumnezeu nu se poate realiza ocolind faptele în favoarea semenilor săi și cunoașterea sensurilor lucrurilor sau ale lumii. În urcușul său duhovnicesc omul își extinde și imprimă în lume influența sa și chipul său prin faptele sale bune și adună cosmosul în sine prin cunoaștere. Urcușul duhovnicesc al fiecăruia are o anvergură cosmică, nu e o cărare îngustă prin interiorul omului separat de lume. Desigur că omul nu e obligat să slujească tuturor semenilor din lume și să cunoască rațiunile întregului cosmos. Dar din contribuția tuturor se împlinește întrucîtva aceasta. El e obligat apoi să slujească celor cu care locul și timpul său îl aduc în contact și să cunoască sensurile lucrurilor din jurul său, ajutat de alții și ajutînd pe alții. Iar în ele se reflectă întregul cosmos. Dacă ar fi mulți cei ce ar lua de pe lucruri acoperămîntul întinat, lu-

166. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr.*

Sau, indică virtutea şi cunoştinţa universală şi atotgenerală, pe cea dintîi ca dobîndită aici prin cele patru virtuţi, pe cea de a doua, semnificată prin numărul opt, care indică tainic starea mai dumnezeiască a celor viitoare. Căci din acestea se alcătuieşte prin adunare numărul doisprezece [430].

167. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau, acest număr indică cele prezente şi cele viitoare, întrucît cele prezente au în ele în chip natural numărul patru pentru elementele lor materiale, iar cele viitoare au în ele numărul opt, înţeles în chip tainic prin aceea că depăşesc caracterul înşeptit al timpului [431].

168. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr.*

Sau, numărul doisprezece indică clar raţiunile întreite ale judecăţii şi providenţei, referitoare la existenţele inteligibile şi sensibile. Căci fiecare din aceste două feluri de existenţe are în sine trei raţiuni, spre a fi ceea ce este, precum s-a făcut cunoscut din multe, iniţiaţilor şi iniţiatorilor în cele mai înalte raţiuni ale celor dumnezeieşti, pentru multa lor exercitare în cuvintele dumnezeieşti. Înmulţind deci cele trei raţiuni generale ale făpturilor în ele însele, cu cele patru în care sînt văzute, dau numărul doisprezece. Căci dacă făpturile au fiinţă, putere şi lucrare, e vădit că au în ele întreită raţiunea existenţei. Iar dacă pronia leagă aceste raţiuni cu existenţa, desigur întreită este şi raţiunea ei. Iar dacă judecata ceartă stîrbirile trecute, prezente şi viitoare ale fiecăreia din raţiunile celor spuse, ca una ce pedepseşte răul, întreită are şi ea raţiunea contemplată în ea prin care, circumscriind fiinţa, puterea şi lucrarea, persistă pururea în păzirea indefinitului ei [432].

---

mea ar fi curăţită pe mari întinderi. Omul nu se poate sfinţi decît privind cu curăţie sensurile lucrurilor. Omul nu se poate sfinţi decît sfinţind lumea. Omul nu se poate ridica singur la Dumnezeu ,detaşîndu-se de lume, în sens origenist, ci ridicînd lumea cu el şi în el. Omul urcă sfinţind lumea şi sfinţindu-se pe sine, prin fapte, prin simţuri şi prin iubire din puterea iubirii Sfintei Treimi.

430. Într-o altă tîlcuire numărul doisprezece indică toată virtutea cuprinsă în cele patru virtuţi cardinale şi toată cunoştinţa contemplată în experienţa anticipată a vieţii viitoare, care e închipuită prin numărul opt, întrucît aparţine eternităţii zilei a opta. Aici deci numărul doisprezece e înţeles ca indicînd atît drumul drept al vieţii pămînteşti, cît şi viaţa viitoare spre care duce el.

431. În alt sens numărul doisprezece îmbrăţişează lumea prezentă şi cea viitoare, prin faptul că întruneşte numărul patru al elementelor lumii prezente şi numărul opt al lumii viitoare care e dincolo de timpul cel înşeptit.

432. Numărul doisprezece mai simbolizează înmulţirea celor trei raţiuni ale făpturilor sensibile şi inteligibile, adică raţiunea fiinţei, a puterii şi a lucrării, cu cele patru virtuţi generale, în vederea menţinerii şi realizării lor. Dar cele trei raţiuni ale făpturilor sensibile şi inteligibile sînt aduse şi ţinute în existenţă de pronie. Deci şi pronia are în sine o raţiune întreită. Iar cea care pedepseşte orice ştirbire a celor

169. *Altă tîlcuire a aceluiaşi număr.*

Sau iarăşi, numărul acesta indică cunoştinţa desăvîrşită a Cauzei şi a celor cauzate, a primei, atîta cît ne este accesibilă. Căci doimea adăugată la decadă dă pe doisprezece. Iar decadă este Iisus Hristos, Dumnezeul tuturor, ca unul ce prin înaintările din unitate, fără să iasă din ea, Se întoarce iarăşi la Sine ca unitate. Căci şi decada este unitate ca hotar al celor ce se hotărnicesc, ca cuprindere a celor ce se extind şi ca margine a toată înşirarea numerică ajunsă la capăt.

Iar doimea este toată concrescenţa lucrurilor de după Dumnezeu. Astfel, toate cele sensibile sînt o doime ca unele ce constau din materie şi formă, iar cele inteligibile, la fel, ca unele ce constau din putere şi din accidentul ce le dă formă în chip fiinţial. Căci nimic făcut nu este simplu în chip propriu, deoarece nu e numai aceasta sau aceea, ci are în fiinţă, ca în suport, diferenţa constitutivă şi definitorie, care-l constituie pe el însuşi ca ceea ce este şi-l distinge clar de altul. Dar nimic care are în oricare fel în chip esenţial ceva împreună contemplat, prin care îşi manifestă substanţa proprie, nu poate fi în sens propriu simplu [433].

---

trei raţiuni ale făpturilor în trecut, prezent şi viitor, e judecata. Deci, şi aceasta are în sine trei raţiuni. Dar pe de altă parte pronia şi judecata rămîn mai presus de cele trei raţiuni ale lucrurilor, ca să le poată menţine pe acestea şi să le poată aduce la drumul drept cînd au deviat. Chiar prin ajutorul ce-l dau celor trei raţiuni ale lucrurilor, pronia şi judecata arată că sînt în ele însele într-o indefinire, superioară definirii făpturilor în cele trei raţiuni. Caracterul indefinit al proniei şi judecăţii nu stă în contradicţie cu lucrarea lor definită prin care conduc lumea spre Dumnezeu. Însuşi Dumnezeu S-a angajat prin pronie şi judecată în conducerea lumii definite spre Sine cel nedefinit. Astfel, numărul doisprezece include în semnificaţia lui şi lucrarea proniei şi judecăţii, de a menţine şi readuce existenţele la cele trei raţiuni ale lor, sau pe drumul drept ce le conduce spre Dumnezeu. În aceasta se arată din nou caracterul circumscris, mărginit al făpturilor şi puterea indefinită a lui Dumnezeu care prin pronie şi judecată le îmbrăţişează şi le conduce spre Sine. Numărul doisprezece indică ontologia şi etica făpturilor, sau ce sînt şi spre ce sînt chemate să ajungă făpturile, şi ca atare implică pe Dumnezeu care le-a creat astfel şi le conduce spre Sine, ca Cel ce le circumscrie în calitate de origine, de ţintă şi de forţă conducătoare a lor spre ţintă.

433. Numărul doisprezece simbolizează iarăşi pe Dumnezeu şi creaţiunea. Căci Dumnezeu e simbolizat de decadă, întrucît decada înseamnă desfăşurarea a tot ce e unitate fără să iasă din raza unităţii, aşa cum Dumnezeu iese în acţiunile Sale din Sine, fără ca să părăsească unitatea. În mod deosebit decada este Hristos, Care prin întrupare iese din unitate, fără să iasă din ea, şi Se întoarce în Sine cu umanitatea îndumnezeită, fără să o confunde cu dumnezeirea, aşa cum unitatea ajunge la zece ca la o unitate desfăşurată. Creaţiunea e simbolizată de dualitate, căci nimic creat nu e simplu, ci se constituie din fiinţă ca suport şi din accidentele ce diferenţiază un lucru de altul. Prin legarea împreună în acelaşi număr a lui Dumnezeu şi a creaţiunii, sfîntul Maxim arată, contrar origenismului, valoarea ce o are pentru Dumnezeu creaţiunea, sau păstrarea creaţiunii îndumnezeite în El, fără confundarea ei cu El.

170. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece.*

Sau iarăşi numărul acesta indică în chip ascuns fiinţa dumnezeiască şi lucrarea ei înfăptuitoare. Fiinţa dumnezeiască e arătată prin numărul trei, ca una ce e lăudată întreit pentru substanţa ei tri-ipostatică. Deoarece unitatea e Treime, ca una ce e desăvîrşită în Ipostasurile desăvîrşite, adică prin modul de subzistenţă, şi Treimea e cu adevărat unitate prin raţiunea fiinţei, adică a existenţei.

Iar lucrarea înfăptuitoare e indicată prin numărul şase. Căci acesta e singurul număr desăvîrşit şi plin în interiorul decadei şi se compune din părţile proprii şi cuprinde numerele egale şi inegale, adică pe cel cu soţ şi pe cel fără soţ. La fel, lucrarea dumnezeiască e singura desăvîrşită şi înfăptuitoare şi conservatoare a celor desăvîrşite, conform raţiunii după care sînt.

Căci cele ce se mişcă între extreme spre stabilitatea mobilă a celor extreme sînt inegale. De pildă, ca să lămuresc, celor rîvnitori dintr-una, şi pe celelalte, o extremă este: «Şi a zis Dumnezeu: «Să facem om după chipul şi asemănarea noastră» (Fac., 1, 26), mijlocul este: «Şi a făcut Dumnezeu pe om, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei» (Fac., 1, 27), şi cealaltă extremă: «Căci în Hristos Iisus nu este nici bărbat, nici femeie» (Gal., 3, 28). Deci extremele şi cele de la mijloc sînt inegale, întrucît cele de la mijloc au bărbatul şi femeia, iar extremele nu au. Dar lucrarea dumnezeiască le cuprinde şi pe unele şi pe altele.

Această lucrare cunoscînd-o, în chip tainic, prea înţeleptul Moise, precum socotesc, şi indicînd-o cu bunătate şi celorlalţi oameni, a scris că Dumnezeu a făcut lumea întreagă în şase zile. Iar noi cunoaştem numărul doisprezece contemplînd în chip cuvenit, în lumina acelei lucrări, după ordinea şi rînduiala lor, creaţiunea lucrurilor (căci în ea se cuprind acestea), împreună cu pronia şi judecata lor [434].

171. *Înţelesul duhovnicesc al coşurilor.*

Scriptura numeşte coşuri, în care au fost puse prisosurile, iconomia educării prin pedepsire a celor hrăniţi duhovniceşte cu raţiunile inteligibile ale celor spuse, cînd nu s-au ridicat mai presus de învăţătura prin pedepsire. Această educare înfăţişează în chip cuvenit cele de fo-

434. Sfîntul Maxim mai vede simbolizat în numărul doisprezece Sfînta Treime şi lucrarea Ei creatoare şi proniatoare. Căci Sfînta Treime reprezentată prin numărul trei e implicată în lucrarea creatoare şi proniatoare. Numărul şase este simbolul lucrării creatoare şi proniatoare dumnezeieşti, reflectată în creaţiune ca opera Ei. Căci şi lucrarea creatoare şi proniatoare este singura desăvîrşită în cadrul unităţii dumnezeieşti extinse în decadă. Pe de altă parte, ea ţine într-o unitate părţile extreme şi inegale ale creaţiunii. Unitatea în care ţine, spre care conduce lucrarea dumnezeiască părţile extreme şi inegale ale umanităţii se vede în faptul că creează pe bărbat şi femeie ca părţi inegale în unitatea chipului şi le conduce spre unitatea în Hristos. Unitatea nu anulează diferenţele şi diferenţele nu anulează unitatea.

los, dar întrebuinţează pentru cei astfel călăuziţi şi conducerea dureroasă. Aceasta ne-o dă să înţelegem materia din care se fac coşurile, care e prin fire bună de folosit pentru bătaie [435].

172. *Înţelesul duhovnicesc al celor şapte pîini.*

Iar cele şapte pîini ale celor patru mii închipuiesc, cred, înţelesul tainic al legii, adică raţiunile mai dumnezeieşti ale ei. Pe acestea Cuvîntul le dăruieşte tainic celor ce stăruiesc trei zile pe lîngă El, adică suportă cu stăruinţă şi cu îndelungă-răbdare osteneala legată de legea morală, naturală şi teologică, prin care se dobîndeşte lumina cunoştinţei [436].

173. *Altă tîlcuire duhovnicească a celor trei zile.*

Sau, poate cele trei zile însemnează legea naturală, scrisă şi duhovnicească, întrucît fiecare procură celor ce se ostenesc lumina raţiunii mai duhovniceşti din ea. Cei ce flămînzesc în chip neîntinat, în sens bun şi cu adevărat, după cele dumnezeieşti, stăruind pe lîngă Dumnezeu şi Cuvîntul, primesc prin ele o hrană tainică ce are ca simbol, atît al biruinţei cît şi al împărăţiei, prisosul rămas după săturare. Căci cele şapte coşuri sînt făcute din finic, iar finicul e simbolul împărăţiei. Pe lîngă aceasta, dînd celor hrăniţi prin ele puterea să reziste neclintit pe lîngă adevăr împotriva atacurilor duhurilor violente, îi arată biruitori a toată răutatea şi neştiinţa, ca pe unii ce au luat de la Dumnezeu-Cuvîntul stăpînire asupra patimilor şi dracilor [437].

---

435. Coşurile în care se păstrează hrana duhovnicească prisositoare sînt simbolul învăţăturii prin metoda aspră a pedepsirii. Căci nuielele din care sînt făcute se folosesc spre bătaia copiilor care nu s-au maturizat. Metoda aceasta e folosită pentru cei care sînt hrăniţi duhovniceşte cu raţiunile celor ce li se spun, dar nu-şi conformează încă viaţa în mod deplin cu ele.

436. Cele trei zile sînt cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc. În urcuşul acesta se stăruieşte în preajma lui Dumnezeu-Cuvîntul, Care învaţă. Căci cei ce urcă prin ele statornic aud în fiecare clipă în sufletul lor cuvîntul lui Dumnezeu şi-l împlinesc. Dar la deplina înţelegere a sensurilor învăţăturilor date de Dumnezeu şi la deplina sesizare a prezenţei Lui, ajung abia la sfîrşitul celor trei etape, adică a împlinirii cu fapta a legii morale sau a poruncilor lui Dumnezeu, a contemplării raţiunilor naturale ale făpturilor, ca cuvinte ale lui Dumnezeu, şi a străbaterii la Dumnezeu însuşi. Cele şapte pîini simbolizează această hrană duhovnicească desăvîrşită, dată la sfîrşitul ostenelilor celor ce şi-au înmiit în fiinţa lor, pînă au adus la desăvîrşire, cele patru virtuţi generale. Aceştia au ajuns totodată la sesizarea înţelesurilor celor mai tainice ale Scripturii. Căci după sfîntul Maxim, ca şi după sfinţii părinţi în general, înţelegerea adevărată a Scripturii nu depinde numai de o pregătire istorico-filologică, ci şi de o maturizare duhovnicească.

437. Cele trei zile pot simboliza nu numai cele trei etape ale urcuşului duhovnicesc, ci şi cele trei forme în care ni se comunică raţiunile dumnezeieşti: legea naturii, legea Scripturii şi legea vieţii duhovniceşti. Ultima însă nu e decît adaptarea mai înaltă a vieţii noastre, la legea naturii şi la legea Scripturii. În felul acesta, cele trei legi sînt unite cu etapele vieţii duhovniceşti. Iar între legea naturii şi legea Scripturii există o legătură. Legea Scripturii face mai clară legea naturii şi amîndouă sînt făcute deplin clare de viaţa duhovnicească. Toate exprimă voia lui

174. *Înțeles duhovnicesc al numărului de patru mii bărbați.*

Dar și numărul însuși al celor patru mii, care au fost hrăniți cu rațiunile duhovnicești, este mărturie evidentă a desăvîrșirii lor. Căci el cuprinde cele patru monade generale, dintre care întîia este prima monadă, a doua este decada, a treia suta, a patra mia. Căci fiecare din acestea, afară de prima monadă, este și monadă și decadă : este monadă a celor de după ea, ca una ce se înmulțește în ea însăși și prin înzecire formează decada sa ; și este decadă, ca una ce circumscrie în sine înmulțirea monadelor de dinaintea sa. Iar mia, împătrindu-se, dă pe cei patru mii.

Prima monadă este simbolul teologiei mistice, a doua monadă este chipul iconomiei și al bunătății dumnezeiești ; a treia monadă este icoana virtuții și a patra monadă este arătarea prefacerii dumnezeiești a făpturilor în general [438].

175. *Altă tîlcuire duhovnicească a numărului șapte.*

Iar numărul șapte al coșurilor, înțeles în alt mod decît cel dinainte, indică, cum spun unii, înțelepciunea și prudența : pe cea dintîi,

---

Dumnezeu, sau cuvintele, sau rațiunile Lui adresate nouă, la nivelul nostru. Deci toate aceste legi pot fi înțelese și aplicate în viața noastră la nivele diferite conform cu etapele vieții duhovnicești. Rațiunile celor trei legi apar tot mai duhovnicești în cursul celor trei etape. Cei ce stăruie în ele stăruie și în înțelegerea mai profundă a rațiunilor celor trei legi. Față de înțelegerea ce le sesizează ele rămîn însă înțelesuri prisositoare pentru cei ce progresează tot mai mult duhovnicește. Dar aceste înțelesuri tot mai duhovnicești procură acestora totodată biruința statornică asupra patimilor și demonilor și, prin aceasta, împărăția veșnică. Căci finicul din care erau *confecționate coșurile era simbolul biruinței și al demnității imperiale.*

438. Văzînd în numărul celor patru mii de bărbați, hrăniți cu rațiunile duhovnicești, desăvîrșirea lor, sfîntul Maxim deduce această desăvîrșire din adîncirea înmiită în ei a celor patru virtuți generale, adică din faptul că numărul celor patru mii cuprinde cele patru monade din care trei sînt în același timp decade (zece, o sută, o mie). Căci monada și deci și decada, în care ea se desfășoară, este semnul desăvîrșirii ; semnul că are în ea totul, semnul izvorului din care decurg toate, fără să iasă din raza lui. Dar numărul lor e nu numai o mie, ci mia împătrită, adică nu numai o virtute desfășurată în toată bogăția ei, ci patru. Fără îndoială aceste patru monade desfășurate pînă la mie se află într-o legătură, deci unite în întreg. Din numărul unu, sau din prima monadă desfășurată, decurg celelalte monade desfășurate pînă la mie, adică pînă la numărul maxim dar definit al existențelor deosebite de Dumnezeu și al actualizării lor, pînă la numărul maxim de acte și de daruri ce le poate primi creatura de la Dumnezeu în baza desfășurării lui Dumnezeu prin lucrările Sale, îndeosebi prin iconomia întrupării.

Prin viața duhovnicească se ajunge la cunoașterea a ceea ce a fost Dumnezeu la început, din eternitate. Dumnezeu iese din Sine prin lucrarea Sa care ne prinde în Sine, sau ne întoarce pe noi în Sine. Deci nu iese din lucrarea bunătății ce îi este proprie. Primul pas mare al ieșirii lui Dumnezeu este crearea lumii, al doilea e întruparea și răstignirea pentru lume. Iar primul pas mare prin care Se întoarce la Sine cu creația este învierea ; al doilea, în care ne dorim și noi ca cuceriți în parte și însoțindu-L, este făptuirea noastră virtuoasă ; în sfîrșit, pasul prin care ne-a întors și pe noi deplin în Sine este îndumnezeirea noastră. Dar și în etapele pe care le parcurgem și noi spre Hristos împreună cu El, se produc ieșiri ale Lui încadrate în ieșirile amintite, ca coborîrea Duhului Sfînt, sau împărtășirea diferitelor Sale daruri.

ca pe una ce se mişcă cu mintea în jurul cauzei în chip întreit, pe a doua, ca pe una ce se mişcă cu raţiunea în jurul celor ce sînt după cauză şi în jurul cauzei, din pricina cauzei, în chip împătrit. Deci nimic nu s-a făcut de Domnul fără raţiune, nici nevrednic de Duhul, după acest mare dascăl [439].

176. Explicarea cuvintelor din aceeaşi cuvîntare : *«Şi este deosebire în daruri, care are nevoie de alt dar pentru deosebirea a ceea ce e mai bun»* (*Cuv. la Cincizecime*, cap. 16, P.G., 36, 449).

Deosebirea de daruri, care are nevoie de alt dar spre a le deosebi, cum zice acest mare dascăl, se arată, socotesc, în proorocie şi în grăirea în limbi. Căci proorocia are trebuinţă de darul deosebirii duhurilor spre a cunoaşte ce fel şi de unde este, spre ce tinde şi al cărui duh este, şi pentru care pricină ; de nu cumva este vreo prostie ieşită fără de rost din cine ştie ce ştirbire a minţii celui ce grăieşte ; sau vreo manifestare proprie a celui ce, chipurile, prooroceşte, dîndu-şi cu socoteala, dintr-o agerime a minţii, despre unele lucruri, în chip natural, potrivit raţiunii, datorită unei experienţe bogate ; sau manifestarea vreunui duh rău şi drăcesc, cum era la Montan şi la cei asemenea lui, care spuneau nişte lucruri prăpăstioase în chip de proorocie ; sau de nu se împodobeşte vreunul, din pricina slavei deşarte, cu ale altora, spunînd şi declarînd cele ce nu le-a născut el, adică minţind spre a fi admirat şi neruşinîndu-se să se înfăţişeze pe sine în mod fals părintele unor cuvinte şi cugetări orfane, spre a părea că cine ştie ce înţelept este.

«Iar proorocii să grăiască doi sau trei şi ceilalţi să judece» (I Cor., 14, 29). Cine sînt ceilalţi ? Evident că cei ce au darul deosebirii duhurilor. Deci proorocia are nevoie, precum am zis, de deosebirea duhurilor, ca să fie cunoscută, crezută şi aprobată.

Iar darul limbilor are lipsă de harul tălmăcirii, ca să nu pară unul ca acesta celor de faţă că aiurează, neputînd vreunul din ascultători să urmărească cele ce se grăiesc. «Căci de grăiţi în limbi, zice marele

439. Sfîntul Maxim a înfăţişat de mai multe ori înţelepciunea ca înţelegere intuitivă şi globală a tuturor, în baza căreia omul poate înţelege uşor şi un lucru particular, sau se poate decide cum se cuvine pentru o acţiune anumită. Această înţelepciune e deosebită de judecata raţională din etapa făptuirii virtuoase. De astă dată el vede deosebirea între înţelepciune şi prudenţă în faptul că prima se referă cu mintea sau cu înţelegerea la Dumnezeu cel întreit, iar ultima se referă cu raţiunea discursivă analitică, cercetătoare, la lucrurile create de Dumnezeu, sau la cele ce trebuie făcute de om, în chip împătrit, adică condus de cele patru virtuţi generale, sau spre cele patru elemente constitutive ale naturii. Dacă acestea pot fi cunoscute cu raţiunea, înseamnă că au o raţiune în ele care reflectă raţiunea lui Dumnezeu Creatorul. De aci sfîntul Maxim trage concluzia generală, opusă origenismului, că nimic nu s-a făcut de Dumnezeu fără raţiune.

Apostol, şi va intra vreun necredincios, sau vreun om simplu, nu va zice oare ce v-aţi ieşit din minţi ?» (I Cor., 14, 21—24). Şi porunceşte ca mai bine să tacă cel ce grăieşte în limbi, dacă nu e vreunul să tălmăcească.

Iar referitor la cuvintele «spre deosebirea a ceea ce e mai bun», spuse de dascăl, cei ce şi-au luminat mintea cu raţiunile dumnezeieşti spun că darul proorociei şi cel al grăirii în limbi sînt superioare darurilor de care au nevoie spre a fi judecate şi lămurite, adică darului deosebirii duhurilor şi al tălmăcirii. Ştiind-o aceasta învăţătorul a zis : «spre deosebirea a ceea ce e mai bun».

177. Explicarea cuvintelor : «*Acorduri complete (independente) şi incomplete (dependente)*» (din scrierea aceluiaşi *Către filosoful Heron*, cap. 6, P.G. 35, 1204).

Acordul independent este, după învăţaţii în ale gramaticii, o propoziţie care alcătuieşte din subiect şi predicat un înţeles independent, ca de pildă : «Ioan se preumblă». Iar acordul dependent este o propoziţie care nu alcătuieşte din subiect şi predicat un înţeles independent, ca de pildă : «Ioan are grijă». Deci spunînd cineva : «Ioan se preumblă», a arătat că acesta nu are nevoie de nimic altceva. Dar zicînd : «Ioan are grijă», a omis să spună de ce lucru are grijă.

178. Explicarea cuvintelor aceluiaşi : «*Nici una din toate nu este care să nu fie a tuturor*» (Din *Cuvîntarea funebră la Sfîntul Vasile*, cap. 1, P. G. 36, 496).

În bunul pe care îl are cineva, în acela îşi face desigur şi sporirea. Şi găseşte bucurie şi îndemn în cele spuse despre el. Se bucură lipindu-se cu sufletul de el ca de un lucru scump şi găseşte îndemn spre o mai mare sporire în el, primind din lauda lui un mai mare impuls. «Căci cunoscînd laudele lor, zice dascălul, cunosc şi creşterile», adică cunoscînd laudele unor lucruri cunosc şi sporurile în ele. Căci nu este lucru din cele lăudate, în care să nu aibă loc o sporire a celor ce se bucură de ele.

Sau fiindcă dascălul menţionase mai înainte trei lucruri : pe sine însuşi, cuvintele de laudă, pe cei ce laudă virtutea, concentrîndu-se asupra acestora, după obiceiul oratorilor, a folosit explicaţiile, acomodîndu-le acestor trei. Şi începînd povestirea mai întîi de la sine, apoi trecînd la cei ce laudă virtutea, le-a terminat cu cuvintele de laudă. Căci pilda sfîntului Vasile i se adresa şi lui ca dascăl şi lăudător al virtuţii, şi era dorită şi de cei ce iubesc virtutea, adică de cei ce o laudă, ca unii ce doresc să cunoască modurile sporirii în virtute prin imitare ; dar se afla în acord şi cu cuvintele care vestesc bunătăţile virtuţii.

Deci nu e viață după Dumnezeu, vrednică de laudă, dar mai ales a marelui Vasile, care să nu i se potrivească cuiva, capabil să rostească și să audă cuvînt ca pildă bună, fie că o poate îmbrățișa întreagă putînd-o arăta ca o icoană vie și însuflețită celor ce iubesc virtutea bărbatului, fie că nu poate ajunge la măreția ei, sau nu poate să înțeleagă acestea, așa cum s-au examinat mai sus în mod mai exact.

179. Tîlcuire duhovnicească a cuvîntului din «Poezii» ale aceluiași : *«Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul de chipuri, judecînd lumea Sa, ici și colo, cum îi place»* (*Sfaturi către fecioare*, vers 499).

Cînd marele David, datorită credinței, a străbătut cu mintea, în Duh, prin cele văzute, ca prin niște uși încuiate, spre cele inteligibile, și a primit de la înțelepciunea dumnezeiască o oarecare înțelegere a tainelor ce pot fi ajunse de oameni, a zis : «Adînc pe adînc cheamă întru glasul căderilor apelor Tale» (Ps. 41, 8). Prin aceasta a indicat poate că toată mintea contemplativă care se aseamănă, din pricina invizibilității naturale și a adîncimii și mulțimii cugetărilor, cu un adînc, după ce a străbătut toată orînduirea celor văzute și a ajuns în țara celor inteligibile și apoi s-a ridicat și peste aceasta prin mișcarea fulgerătoare a credinței, oprindu-se în sine cu totul fixată și nemișcată, odată ce toate au fost trecute, invocă precum se cuvine înțelepciunea duhovnicească, sau adîncul cu adevărat de nestrăbătut prin cunoaștere, ca să-i dăruiască zvonul căderilor sale de apă, dar nu căderile însele ; adică cere să-i dăruiască o oarecare înțelegere a credinței, care să-i facă cunoscute modurile și rațiunile providenței dumnezeiești referitoare la toate cele ce sînt [440].

440. Mintea noastră este un abis, ca una ce izvorăște din sine alte și alte înțelesuri și ca una ce nu poate fi nicidecum definită. Dar ea e numai un chip al abisului dumnezeiesc. Căci înțelesurile ei se nasc din întîlnirea cu o realitate abisală deosebită de ea și îndeosebi cu realitatea dumnezeiască. Mintea noastră ca abis cheamă mereu abisul dumnezeiesc. Ea nu se poate sătura cu lucruri finite, determinate, dîndu-și seama că fiecare lucru finit are dincolo de el altceva care-l mărginește. Abisul ei indefinit în potență nu poate fi umplut cu nici un număr de lucruri finite a căror sumă nu poate da decît tot ceva finit. Abisul nostru potențial e însetat de abisul dumnezeiesc actual și se întinde spre el.

Iar din abisul dumnezeiesc se revarsă faptele Lui de iubire, darurile Lui, sensurile Lui, ca niște ape în avalanșă, pe care ființa noastră le primește lărgindu-se continuu. Abisul acesta nu poate fi văzut, nici valurile iubirii sale spre lume și înțelesurile și motivele lor. Mintea noastră poate auzi numai zvonul acestor avalanșe, ecoul lor. Și aceasta, numai cînd a trecut dincolo de toate chipurile și zvonurile finite ale lucrurilor finite, care sînt produsele avalanșelor divine. Zvonul acesta nu ne dă cunoașterea valurilor de iubire ale lui Dumnezeu, căci nu ne mijlocește pătrunderea în abis și nici în avalanșa apelor Lui. Aceasta n-am putea-o suporta. Dar sesizarea zvonului apelor Lui e și ea o cunoaștere și o trăire. Și impresia a ceea ce se cunoaște și se trăiește e covîrșitoare. Căci abisul dumnezeiesc e totuși simțit din zvonul supraformidabil al valurilor lui de putere și de iubire. Zvonul nu ne lasă numai cu o teologie negativă teoretică, ca la Evagrie Ponticul, cum socotește Hausherr, sau chiar Hans Urs von Balthazar. Prin acest zvon vine totuși ceva din abisul dumnezeiesc la noi ; avem totuși o anumită experiență a lui.

Prin aceasta va putea să-şi aducă aminte de Dumnezeu din pămîntul Iordanului şi al Hermonului (Ps. 41, 8), în care s-a săvîrşit marea şi înfricoşata taină a coborîrii lui Dumnezeu-Cuvîntul la oameni în trup, prin care s-a dăruit oamenilor adevărul dreptei credinţe în Dumnezeu. Această taină, fiindcă depăşeşte toată rînduiala şi puterea firii, a fost numită de Pavel, marele apostol, cunoscătorul şi învăţătorul dumnezeiesc al înţelepciunii dumnezeieşti celei în ascuns cunoscute, din cauza înţelepciunii şi puterii supraabundente descoperită în ea, nebunie şi slăbiciune a lui Dumnezeu, iar de înţeleptul în cele dumnezeieşti, marele Grigorie, a fost numit joc, din cauza covîrşitoarei judecăţi cumpănite, arătată în ea. Cel dintîi zice : «Nebunia lui Dumnezeu e mai înţeleaptă decît înţelepciunea oamenilor ; şi slăbiciunea lui Dumnezeu e mai tare decît tăria oamenilor» (I Cor., 1, 25). Iar al doilea zice : «Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul de chipuri, judecînd lumea, ici şi colo, cum îi place».

Fiecare din ei indică ceea ce-i propriu lui Dumnezeu, prin negarea însuşirilor celor mai tari ale noastre şi afirmă cele proprii lui Dumnezeu, prin negarea celor proprii nouă. Căci nebunia şi slăbiciunea şi jocul sînt privaţiuni la noi, cea dintîi a înţelepciunii, a doua a puterii, a treia a judecăţii cumpănite. Dar atribuite lui Dumnezeu, indică o supraabundenţă a înţelepciunii, a puterii şi a judecăţii cumpănite.

Deci toate cele ce se spun cu privire la noi prin negare, atribuindu-se lui Dumnezeu, avem dreptul să le înţelegem ca indicînd ceva ce are în mod pozitiv ; şi invers, toate cele ce le spunem cu privire la noi ca avîndu-le, la Dumnezeu se cuvine să le înţelegem ca indicînd o privaţiune în sensul supraabundenţei Lui în ele. Dar chiar indicînd supraabundenţa însuşirilor dumnezeieşti, în mod privativ prin negaţie, sîntem departe de indicarea adevărată a raţiunii după care sînt.

Iar dacă aceasta, după cum se vede, este adevărat (căci nu se potrivesc cele dumnezeieşti cu cele omeneşti), atunci taina întrupării dumnezeieşti e nebunie şi slăbiciune a lui Dumnezeu, după sfîntul apostol Pavel (II Cor. 1, 3, 4 ; I Cor., 1, 24), şi un joc al lui Dumnezeu, după minunatul şi marele dascăl Grigorie, ca una ce depăşeşte în chip suprafiinţial toată rînduiala şi armonia întregii firi, puteri şi lucrări [441].

441. Cel mai mare val al iubirii lui Dumnezeu pornit spre noi este întruparea Fiului Său. Acest val e de aceea şi mai neînţeles de noi. Această faptă ni se pare o nebunie din cauza suprabunătăţii şi înţelepciunii manifestate în ea ; ea ne apare ca o slăbiciune a lui Dumnezeu, din cauza puterii supraabundente arătate în ea. Căci e o putere supraabundentă slăbiciunea care înfăptuieşte ceea ce nu poate înfăptui puterea firii noastre, aceea care face pe Dumnezeu om purtător al slăbiciunilor noastre pentru a le învinge din lăuntrul firii noastre, ca să ne arate că o putem face şi noi, sau care ne dă şi nouă această putere de a le învinge din lăuntrul firii noastre. Şi e o înţelepciune supraabundentă nebunia care înfăptuieşte ceea ce nu poate înfăptui şi nici nu se poate gîndi să înfăptuiască înţelepciunea omenească : scăparea de moarte şi îndumnezeirea omului. Mintea noastră stă înmărmurită în faţa

Văzînd-o aceasta preadumnezeiescul David cu mintea şi cunoscînd-o tainic de departe în Duhul dumnezeiesc şi tîlcuind oarecum de mai înainte bogăţia supraabundentă a lui Dumnezeu, indicată de Apostol prin negaţie, strigă, cum socotesc, împotriva iudeilor: «Pentru mulţimea puterii Tale, vor minţi despre Tine vrăjmaşii Tăi» (Ps. 65, 2). Căci e, fără îndoială, duşman al lui Dumnezeu şi, în chip vădit, mincinos tot omul care închide pe Dumnezeu cu ignoranţă şi necredinţă în legea firii şi nu vrea să creadă în Cel ce S-a sălăşluit fiinţial în chip nepătimaş, nepasiv, impasibil şi mai presus de fire în cele de sub fire, ca Cel ce toate le poate [442].

---

acestui paradox: o nebunie mai înţeleaptă ca orice înţelepciune. Dar în acest paradox care se refuză înţelegerii, simţim totuşi zvonul unei avalanşe de iubire, de înţelepciune şi de putere, care întrece toate iubirile, toate înţelepciunile şi toate puterile.

Generalizînd, sfîntul Maxim declară că tot ce noi socotim o privaţiune este la Dumnezeu o putere pozitivă supraabundentă, şi tot ce socotim noi ca o însuşire pozitivă trebuie să negăm lui Dumnezeu. Aci sîntem în plină terminologie areopagitică. Dar «zvonul» supraabundenţelor dumnezeieşti pe care îl prezintă sfîntul Maxim ca pe o experienţă pozitivă aduce şi ceva pozitiv în terminologia areopagitică, deşi pozitivul acesta experiat nu lipseşte nici la Areopagitul.

Nu poate fi puternic şi înţelept cineva decît prin ceea ce zideşte pe alţii, prin ceea ce îi ridică, prin ceea ce le dă viaţă adevărată. Iar aceasta este iubirea lor, respectul lor, smerenia în raport cu ei, jertfa pentru ei. Acestea par slăbiciune şi nebunie oamenilor lacomi de putere şi mărire orgolioasă. Cum ar fi putut să cîştige Fiul lui Dumnezeu pe oameni, dacă nu S-ar fi apropiat de ei cu dragostea cuceritoare a smereniei? Dar cine poate face aşa, cine poate să se jertfească pentru ei, dacă nu are o altă putere decît puterea omenească? Poate că slava în care va apărea Hristos la sfîrşit nu va fi o trecere a Lui, de la smerenie şi pogorămînt, la înălţare în sens lumesc, ci creşterea oamenilor prin înduhovnicire la înţelegerea că în acestea stă slava adevărată a lui Hristos. Dumnezeu nu e sursa gîndurilor de trufie ale altora, ca să pună în locul lor trufia măririi Sale. Ci El condamnă orice trufie (II Cor., 9, 5). Pe lîngă aceasta slava deosebită de care Se va bucura Domnul atunci va fi să vadă înstăpînite în oameni aceste valori. Actul suprem în care se arată «slăbiciunea» lui Dumnezeu din iubire faţă de noi s-a arătat în crucea Lui faţă de noi. Dar tot acest act reprezintă şi iubirea Lui supremă, prin care infirmă «înţelepciunea» şi «puterea» neputincioasă a noastră. Cît de redusă este puterea noastră faţă de această putere a lui Hristos! Cît de mică e mărirea la care renunţă omul pentru Hristos, în comparaţie cu mărirea la care renunţă Fiul lui Dumnezeu pentru noi!

442. Faptul că Fiul lui Dumnezeu S-a sălăşluit în cele de sub fire şi a lucrat cele după fire nu e un semn de neputinţă, ci un semn de putere a Lui. Semn al unei anumite neputinţe a Lui ar fi tocmai neputinţa de a rămîne închis în transcendenţa Lui şi de a nu Se putea sălăşlui sub fire şi a lucra cele conforme firii. Dar tot semn al neputinţei Lui ar fi dacă, sălăşluindu-Se în fire, ar pierde impasibilitatea sau nepasionalitatea Lui, adică n-ar mai fi decît o piesă din angrenajul creaţiunii. Atotputernicia şi libertatea lui Dumnezeu nu e salvată decît prin paradoxul sălăşluirii Lui sub fire, rămînînd totuşi mai presus de fire. Numai un Dumnezeu atotputernic şi liber, deci personal, poate săvîrşi, referitor la lume, acte care pot părea lumii semne de nebunie. El S-a sălăşluit în cele de sub fire dar nu S-a închis în cele ale firii. S-a născut ca om supus trebuinţelor firii, dar într-un mod liber mai presus de fire. El a avut puterea să Se aşeze sub cele ale firii, dar şi puterea de a rămîne neînchis în fire. El e liber faţă de fire, dar nu o desfiinţează prin această libertate. El are puterea să Se supună firii, pe care El a făcut-o, dar şi să rămînă deasupra ei neînchis în ea, tocmai pentru că El a făcut-o. El le poate toate cînd vrea. El nu e oprit să intre sub ale firii, dar nici silit să renunţe la transcendenţa Sa. În această libertate a Lui, să intre sub fire, dar să nu Se închidă în ea, se arată că întruparea Lui este

Așa a îndrăznit rațiunea să presupună că s-ar putea explica, după un mod de interpretare, nebunia și slăbiciunea și jocul lui Dumnezeu. Odată cu acestea, prin digresiune, rațiunea a propus într-o explicare ilustrativă de mai înainte a temei de față și un înțeles al adîncului care cheamă adîncul întru glasul căderilor de apă dumnezeiești. Aceasta este mintea cunoscătoare care cheamă înțelepciunea. Prin aceasta redă o mică parte din semnificația tainelor cuprinse în pogorîrea dumnezeiască și negrăită. Căci adînc se numește, omonimic, locul adîncului. Iar locul înțelepciunii dumnezeiești este mintea curată. Deci, adînc este, prin voință, și mintea, ca una ce e receptivă, precum adînc se numește și înțelepciunea cea după fire [443].

180. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Scrutînd în alt mod tema de față, îndrăznim, cu ajutorul harului dumnezeiesc, să ne pronunțăm asupra textului prezent, prin presupoziție, dar nu prin afirmație (căci primul lucru e semn de modestie, al doilea,

un «joc». Jocul se caracterizează prin libertate. Cine se joacă de silă, nu se joacă. În jocul Lui liber, prin care Se poate face și slab și smerit din iubire, stă tăria Lui.

443. Sfîntul Maxim arată acum că întruparea ca slăbiciune și ca nebunie este de fapt tărie și înțelepciune. Iar aceasta, datorită faptului că în întrupare se arată adîncul dumnezeiesc; sau, faptului că înțelepciunea Lui e mai presus de înțelepciunea noastră. Dar mintea noastră poate înțelege aceasta pentru că a primit calitatea de loc al adîncului dumnezeiesc prin actul creator al lui Dumnezeu. Există prin creație o corelație între mintea sau spiritul omenesc și înțelepciunea lui Dumnezeu. Deci, revenind la explicarea expresiei psalmistului: «Adîncul cheamă adîncul întru glasul căderilor de apă», sfîntul Maxim socotește că mintea omenească poate fi numită adînc nu pentru că este un adînc prin sine, ci pentru că este un loc al adîncului, deci e creată pentru a cuprinde Adîncul unic dumnezeiesc; este un adînc pentru referirea ei la Adîncul dumnezeiesc, pentru faptul că se cere să fie umplută de Adîncul înțelepciunii dumnezeiești, pentru că niciodată nu se satură de înțelepciune și de iubire, pentru că niciodată nu se oprește în lărgirea ei pentru a cuprinde acel Adînc, pentru că simte implicat în orice grad de cunoaștere și de iubire potența unei cunoașteri și iubiri fără sfîrșit. Numai în legătură cu acest Adînc mintea omului își descoperă și își actualizează caracterul său de adînc ca «loc» al Adîncului dumnezeiesc. Ea e adînc prin act (θέσει), nu după fire. E adîncă prin voința lui Dumnezeu și prin voința ei de a sluji ca loc al Adîncului dumnezeiesc, nu de la sine însăși. Dumnezeu este unicul Adînc prin fire, deci din eternitate. Dar în faptul că mintea e locul creat pentru Adîncul dumnezeiesc, se implică voința de coborîre a lui Dumnezeu în ea și putința ei de a primi pe Dumnezeu în ea. Această implicare explică în parte marea taină de coborîre a lui Dumnezeu, odată cu marea taină a capacității minții create de a primi pe Dumnezeu în ea, și a însușirii lui Dumnezeu de a Se face încăput de minte. Mintea nu este prin esență asemenea lui Dumnezeu. Aci e vizat iarăși origenismul. Dar e un fapt că mintea umană poate fi ridicată peste natură, prin har, ca să poată cuprinde pe Dumnezeu, precum e un fapt și însetarea nesfîrșită a ei de El. Dar aceasta o are prin creație, nu prin ea însăși. Calitatea minții, de adînc prin voința lui Dumnezeu și prin voința ei de a primi pe Dumnezeu și de a se umple de El, arată totodată caracterul personal al lui Dumnezeu și al omului. Numai un Dumnezeu personal poate hotărî crearea unei minți personale infinit însetate de El, ca loc al Lui, și numai ca persoană liberă însetată de Dumnezeu, omul se poate angaja pe drumul actualizării minții sale ca adînc cuprinzător al Adîncului dumnezeiesc.

de obrăznicie), spunînd că marele dascăl a numit, poate, «joc al lui Dumnezeu» existența celor din mijloc, care se află la distanță egală de extremități, pentru stabilitatea lor fluidă și schimbătoare, mai bine-zis pentru mișcarea lor stabilă. E de altfel un lucru minunat să vezi o stabilitate pururea mișcătoare și lunecoasă și o mișcare pururea mobilă, născocită providențial de Dumnezeu de dragul îmbunătățirii celor chivernisite. Căci e o însușire care poate să înțelepțească pe cei educați prin ea, ca aceștia să spere că se vor muta în altă parte și să creadă că sfîrșitul tainei acesteia cu privire la ei va fi ca prin mișcarea spre Dumnezeu să se îndumnezeiască prin har.

Prin «cele de la mijloc» înțeleg totalitatea completă a celor văzute și care sînt acum în jurul omului, sau cele între care se află omul. Iar prin «extremități», subzistența celor ce nu se văd și care vor fi, în chip nemincinos, în jurul omului, al celor proprii și cu adevărat făcute și devenite potrivit cu scopul și cu rațiunea antecedentă, negrăită, a bunătății dumnezeiești. E ceea ce spune înțeleptul Eclesiast, care s-a aplecat cu un ochi mare și clar al sufletului spre devenirea celor văzute și mișcătoare și le-a avut ca într-o viziune pe cele cu adevărat făcute și devenite : «Ce este ceea ce a devenit ? Chiar ceea ce va deveni. Și ce este ce s-a făcut ? Chiar ceea ce urma să se facă» (Ecl., 1, 9). El menționează, adică, pe primele și pe ultimele ca fiind aceleași și ca fiind cu adevărat, iar pe cele de la mijloc și trecătoare nu le pomenește nicidecum în acest loc.

Deci, după ce a vorbit dascălul pe cît a putut mai măreț despre o anumită fire a animalelor și a pietrelor și, simplu spus, în chip indefinit despre multe cîte se văd în cele ce sînt, adaugă : «Căci Se joacă Cuvîntul înalt în tot felul, judecînd lumea ici și colo, precum voiește».

Dar tot el spune la fel în *Cuvîntul despre Cincizecime* (cap. 12), vorbind despre dumnezeire și firea creată : «Cît rămîne la ceea ce îi este propriu — dumnezeirea, la înălțime ; firea creată, la smerenie — bunătatea stă neamestecată și iubirea de oameni neîmpărtășită și prăpastie mare și de netrecut la mijloc, care nu desparte numai pe bogat de Lazăr și de sînurile dorite ale lui Avraam, ci toată firea creată și mișcătoare, de cea necreată și stabilă». Cuvinte apropiate și asemănătoare acestora spune și de-Dumnezeu-cuvîntătorul, marele Dionisie Areopagitul, zicînd : «Trebuie să îndrăznim să spunem de dragul adevărului și aceasta, că și Însuși Cauzatorul tuturor iese din Sine, din pricina iubirii celei frumoase și bune față de toate, datorită supraabundenței bunătății Sale iubitoare, prin purtările de grijă față de toate cele ce sînt ; că, lăsîndu-Se oarecum cucerit de bunătate, de iubire și de afecțiune, coboară din înălțimea Sa mai presus de toate în toate prin puterea extatică mai

presus de fiinţă, care nu-L scoate însă din Sine» *(De div. nom.,* cap. 4, 13). Oare nu e cu putinţă ca şi din acestea să evidenţiem acelaşi sens, pe care l-am redat pe scurt în legătură cu cuvintele : «Se joacă Cuvîntul înalt» ?

Putem deci spune : «Părinţii (ca să mă folosesc de pildele din lumea noastră în descrierea lucrurilor mai presus de noi) dorind să ofere copiilor prilejuri de a se scutura de lenevia spirituală prin coborîrea la nivelul lor se prind cu ei la jocuri copilăreşti, jucîndu-se de pildă cu nuci în sîn, sau însoţindu-se cu ei la arşice, sau punîndu-le înainte flori multicolore şi veşminte bogat colorate care încîntă simţurile, care atrag sau uimesc copiii care n-au altă ocupaţie. Dar după scurtă vreme părinţii îi supun şi la o disciplină mai serioasă. Apoi îi împărtăşeşc şi de un cuvînt mai desăvîrşit şi îi atrag în ocupaţiile lor. La fel, spune poate prin cele amintite dascălul, şi Dumnezeu cel peste toate ne împinge sau ne atrage la uimire prin firea grăitoare a făpturilor văzute, adică prin vederea şi cunoaşterea lor, exact ca pe nişte copii, apoi ne conduce şi la contemplarea raţiunilor mai duhovniceşti ; şi, la sfîrşit, ne ridică, pe cît ne este cu putinţă, prin teologie, la cunoştinţa mai tainică a Sa, care este cu totul curată de orice varietate şi compoziţie manifestată în chip, în calitate, în figuri şi cantitate, în mulţime şi volum, cum ni se arată în călăuzirea anterioară. Deci, în vederea acestui sfîrşit al contemplaţiei, a spus de-Dumnezeu-purtătorul Grigorie că «Cuvîntul Se joacă», iar purtătorul-de-Dumnezeu Dionisie, că «Se încîntă şi iese din Sine» [444].

444. Sfîntul Maxim propune aci un alt înţeles al «jocului» lui Dumnezeu, de care vorbeşte sfîntul Grigorie de Nazianz. Acest «joc» ar fi mişcarea făpturilor între începutul şi ţinta lor finală fără sfîrşit. Începutul şi ţinta lor finală sînt extremităţile lor, iar toate cele prin care trec în înaintarea de la starea lor iniţială la cea finală sînt cele de la mijloc. Putinţa făpturilor de a se mişca spre Dumnezeu implică în ea capacitatea de a se desăvîrşi şi de a ajunge astfel la îndumnezeire prin har. Mişcarea aceasta are însă însuşirea libertăţii. Numai aşa putinţa de transformare le poate servi spre înţelepţire, adică poate fi un mijloc de educare a lor.

Dar sfîntul Maxim include în cele de la mijloc şi în devenire toate cele ce sînt în jurul omului ,deci cosmosul întreg. Toate sînt conduse prin om spre o ţintă finală. Propriu-zis, existenţa definitivă şi adevărată va fi extremitatea de la sfîrşit. De aceea sfîntul Maxim, după ce vorbeşte de două extremităţi, între care se află cele de la mijloc, cînd menţionează în concret extremităţile, vorbeşte numai de cea de la sfîrşit. Mai mult, numai în extremitatea finală se va arăta ceea ce a creat propriu-zis Dumnezeu, adică chipul adevărat al celor create de El. În sensul acesta interpretează locul din Eclesiast : «Ce este ceea ce devine (ce a fost creat în stare de devenire)? Ceea ce va deveni. Şi ce este ce a fost făcut? Ceea ce va fi făcut» (Ecl., 1, 9).

Mişcarea de la mijloc este un «joc» al lui Dumnezeu, dar este şi un «joc» al făpturilor, în sensul că e o mişcare liberă pe care şi-o alege fiecare după actele de săvîrşit şi nu se desfăşoară automat, uniliniar. În noţiunea de «joc» se cuprinde ideea de contingenţă a lumii. Lumea e un cîmp al «jocului» liber între cei doi parteneri : Dumnezeu şi umanitatea, dar şi între parteneri umani. Un «joc» în care lumea serveşte ca un ansamblu uriaş instrumentar, sau ca o mare jucărie ce poate fi folosită în moduri de nesfîrşită variabilitate. «Cuvîntul înalt Se joacă în tot felul» cu această jucărie, căci e înalt cu adevărat faţă de lume, nu numai în sensul că are mai multă putere ca ea, ci şi în sensul că El e persoană şi ea e obiect. «Se joacă în tot felul», căci poate folosi în nenumărate feluri şi combinări forţele lumii şi

Căci în realitate cele prezente şi arătate, privite comparativ şi în paralelă cu cele ce există propriu-zis şi cu adevărat şi se vor arăta la sfîrşit, par să fie o jucărie. Ba şi de aceasta sînt departe. Căci comparată cu adevărul lucrărilor proprii dumnezeieşti şi prototipice, ordinea lucrurilor prezente şi văzute va apărea celor învredniciţi să cuprindă, după putinţă, toată podoaba frumuseţii dumnezeieşti, că nici nu este deloc, precum nici jucărie nu pare că este cînd e comparată cu vreun lucru adevărat şi real.

181. *Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte.*

Dar poate că învăţătorul a numit «joc al lui Dumnezeu» şi inconstanţa lucrurilor materiale ce le folosim, care trec şi sînt trecute mereu în altceva şi nu au nici o bază stabilă, afară de prima raţiune după care sînt schimbate şi se schimbă în chip înţelept şi providenţial. Căci deşi par că sînt ţinute de noi, mai degrabă ne scapă decît se lasă ţinute; şi dorinţa noastră, a celor ce vrem să le ţinem, mai degrabă e nesatisfăcută de ele. Căci nu pot nicidecum să ţină sau să fie ţinute, avînd ca definiţie a firii lor curgerea şi nestabilitatea.

182. *Altă explicare la aceleaşi.*

Dar nu e greşit ca şi noi înşine, după rînduiala ce stăpîneşte în prezent firea noastră, să fim numiţi de acest de-Dumnezeu-purtător dascăl, jucărie a lui Dumnezeu. Aceasta, pentru că acum ne naştem după asemănarea celorlalte animale de pe pămînt, apoi devenim copii, pe urmă vine tinereţea, apoi, ajungînd la bătrîneţea zbîrcită, vom muri ca o floare caducă şi ne vom muta la altă viaţă. Astfel, comparată cu arhe-

---

circumstanţele momentului istoric în urmărirea scopurilor Sale, adică nu e obligat să Se folosească de ele într-un singur fel. Dar ca persoană şi omul e înalt faţă de lume şi o poate folosi în multe feluri, deşi nu în măsura în care o poate folosi Dumnezeu. «Cuvîntul înalt Se joacă în tot felul, judecînd lumea ici şi colo, precum voieşte», adică apreciind aici aşa, dincolo altfel, modul în care e potrivit să Se folosească de forţele lumii spre folosul oamenilor. Iar oamenii pot face la fel, păstrînd proporţiile, în «jocul» lor cu lucrurile în care au ca partener pe Dumnezeu, adică în răspunsurile ce le dau la provocările lui Dumnezeu. Dumnezeu Se cobora mai puţin la acest «joc» înainte de întruparea Cuvîntului. Cele două părţi stăteau despărţite printr-o prăpastie. În acest «joc» cu omul S-a angajat serios Cuvîntul prin întruparea Sa. Acum El face uz accentuat de puterea ce o are de a Se folosi de lume pentru apropierea tot mai mare, tot mai intimă a omului de Sine, dînd şi omului în grad maxim această capacitate.

Ceea ce-L face pe Dumnezeu să coboare la acest «joc» cu omul, mai ales odată cu întruparea Cuvîntului, este iubirea Lui negrăită faţă de el. Căci numai atunci se joacă cineva cu altul, cînd îl iubeşte pe acela şi vine aproape de el. Pentru că în joc dispar cel mai mult distanţele. Dumnezeu Se joacă cu omul ca un părinte cu copilul lui, făcîndu-Se şi El copil sau dînd şi copilului ceva din puterea Lui.

Căci dincolo de o intimitate sentimentală cu cel mai mic, cel mare urmăreşte prin «jocul» cu el conducerea lui la o intimitate cu sine prin cunoaştere, la o ridicare reală a aceluia la nivelul său. În acest joc creşte iubirea şi familiaritatea între cei ce se joacă, dar creşte şi capacitatea copilului de a cunoaşte gîndurile mai înalte ale părintelui.

tipul viitor al vieții dumnezeiești și adevărate, viața de acum e o jucărie și orice altceva ce e mai lipsit de substanță ca aceasta.

Aceasta o arată el mai lămurit în *Cuvîntarea funebră la fratele Cezarie*, zicînd: «Așa e viața noastră pe care o trăim vremelnic; așa e jucăria de pe pămînt; nefiind, ne naștem, și născîndu-ne, ne destrămăm. Sîntem un vis inconsistent, o fantomă ce nu ține, un zbor de pasăre trecătoare, o corabie ce nu lasă urmă pe mare, pulbere, suflare, rouă de dimineață, floare ce răsare într-o clipă și piere într-o clipă; «omul, ca iarba, zilele lui, ca floarea cîmpului, așa se va usca» (Ps. 102, 15), cum bine a filosofat despre slăbiciunea noastră dumnezeiescul David» [445].

Acestea le-am gîndit despre locurile din cuvîntările prea dumnezeiești ale marelui părinte și învățător al nostru, Grigorie, despre care ați avut, Fericite Părinte, nedumeriri și mi-ați poruncit să grăiesc, după puterea mea. Supunîndu-mă după cuviință voinței Voastre am grăit prin presupuneri, dar nu prin afirmații. Căci nu ajunge mintea noastră pînă la marea și înalta cugetare a de-Dumnezeu-purtătorului dascăl. Pentru că e împunsă încă cu voia ei de multe ace ale patimilor, bucurîndu-se mai mult să fie înțepată de ranele lor, decît să se curețe prin darurile virtuților, motiv pentru care a căpătat o deprindere iubitoare de păcat din pricina îndelungatei obișnuințe cu răul. Iar de vă par aceste răspunsuri că ar cuprinde vreun temei corespunzător și nu sînt cu totul străine de adevăr, mulțumirea se cuvine lui Dumnezeu. Căci El mi-a luminat cugetarea ce caută în jos și se tîrăște pe pămînt și a vindecat-o în chip minunat și mi-a dăruit cuvîntul potrivit, ca să scriu pe măsura celor gîndite (de acela). Dar mulțumire se cuvine și Vouă, care mi-ați poruncit să o fac și care ați plinit totul cu ajutorul rugăciunilor. «Iar de nu e drept, sau e nedesăvîrșit și am rătăcit de la adevăr în întregime sau în parte» (căci și în aceasta îl citez pe marele și dumnezeiescul și mîngîietorul Dionisie), «ține de datoria iubirii Tale de oameni să îndreptți pe cel fără voie neștiutor și să dai cuvînt celui ce se roagă să învețe și să ajuți pe cel ce nu are putere îndestulătoare și să vindeci pe cel fără voie bolnav» *(De div. nom.*, cap. 13). Făcînd așa, vei aduce lui Dumnezeu, împreună cu celelalte bunuri, sau mai bine-zis, înaintea lor, și acest bun, adică iubirea de oameni, ca dar cinstit și mai sfînt decît orice jertfă. Căci El este slăvit în cer și pe pămînt de toată zidirea și nu cere de la noi decît unica jertfă a iubirii între noi.

445. Sfîntul Maxim nu omite să aplice și înțelesul mai comun al jucăriei, lucrurilor materiale și vieții noastre pămîntești. Toate acestea sînt o jucărie trecătoare, în raport cu realitatea consistentă și netrecătoare a vieții noastre viitoare în Dumnezeu. Dar înțelesul acesta se acordă cu înțelesul mai înalt înfățișat înainte. Dacă lucrurile prezente și viața noastră pămîntească n-ar fi trecătoare, nu ne-am putea aștepta, după ele, la o existență cu adevărat fericită. (Teologul german W. Pannenberg spune azi că adevărata realitate a noastră o vom avea în viitor și la crearea ei contribuim și noi. *Der Gott der Hoffnung*, în vol. cit., p. 387 urm.).

INDICE SCRIPTURISTIC

Cifra scrisă după semnul *două puncte* reprezintă numărul pe care îl poartă fiecare «cuvînt» al sfîntului Maxim; prescurtarea c.î. indică «cuvînt-înainte».

Facerea

1, 21 : 170
1, 26 : 170
2, 17 : 7
19, 24 : 144
27, 31 urm. : 117
30, 37—38 : 128
31, 19 : 128

Ieşirea

7, 2 : 114
7, 17 : 114
12 : 127
14 : 127
21, 22 : 113 a
29 : 127
33, 17 : 7

Leviticul

1, 3 : 69
14, 28 : 24

Numerii

25, 7 : 70

Deuteronomul

1, 43—44 : 119
12, 9 : 7
28, 1 : 23
30, 19 : 46

Iosua

11, 10 : 18

I Regi

4, 17 : 102
16, 13 : 152

II Regi

5, 3 : 152

III Regi

17, 8 urm. : 25
17, 10 : 24
17, 21 : 160
18, 34 : 160

IV Regi

6, 15 urm. : 22
20, 2 urm. : 38

Eclesiastul

1, 9 : 180
22, 6 : 76

Isaia

61, 2 : 37

Iezechiel

16, 3 urm. : 109

Psalmii

16, 3 : 7
18, 1 : 19
26, 10 : 20
30, 2 : 7
41, 2 : 7
41, 8 : 179
65, 2 : 179
102, 15 : 182

Matei

2, 28 : 7
6, 25 : 27
7, 6 : 71
7, 23 : 7
9, 41 : 73
17, 14 : 72
19, 27 : 41
24, 22 : 27
26, 39 : 7
28, 26 : 83 d

Luca

4, 19 : 122
8, 18 : 124
9, 3 : 71
9, 24 : 32
9, 31 : 51 b
14, 27 : 41
16, 29 : 83 c

Ioan

11, 26 : 7
16, 12 : 83 d
16, 13 : 83 d
20, 3 : 141

Fapte

17, 28 : 7

Romani

2, 33 : 63
8, 20 : 8
8, 35 : 31

I Corinteni

1, 24 : 179
1, 25 : 179
1, 30 : 7
2, 2 : 123
2, 9 : 124
10, 11 : 37
14, 21—22 : 176
14, 29 : 176
15, 26 : 7

II Corinteni

3, 6 : 27
10, 4—5 : 127
12, 2 . 82
13, 4 : 179

Galateni

2, 20 : 7
3, 28 : 170

Efeseni

1, 2—6 : 7
1, 17—23 : 7
1, 21 : 112 a
4, 2—16 : 7

Filipeni

2, 9 : 124
3, 11—12 : 7

Coloseni

1, 16 : 7
1, 20 : 106 b
3, 5 : 31

II Timotei

2, 19 : 7

Evrei

1, 11 : 27
1, 12 : 27
2, 9 : 124
4, 10 : 7
4, 12 : 32
4, 14 : 124
7, 3 : 29, 32
7, 10 : 112
8, 7 : 7
11, 10 : 112 a
13, 10 : 33

INDICE REAL ŞI ONOMASTIC

A

ac, -ul plăcerii : 103.
accident : 106 b, 169.
acoperământ : 11 ; — al Duhului : 37.
acoperi (a —) : 27.
activ, -ă, partea raţională — : 10.
acţiune : 61.
Adam : 4, 42, 116, 119 ; un nou — : 108 ; noul — : 93 ; primul — : 108, 111 ; — cel vechi : 93.
Adevărul : 125.
adevăr : 5, 6, 7, 10, 21, 26, 27, 33, 44, 46, 46 b, 62, 83 c, 99, 102 c, 113, 123, 124 ; raţiunea -ului : 77 ; înaintemergător al -ului : 6.
adeveri (a —) : 5.
adeverire : 21.
adîncuri, -le lui Dumnezeu : 124 a.
adopta (a —), adoptat : 20.
aer : 83.
afecte (patimi) naturale : 108.
afecţiune : 10, 27, 62, 82, 85 ; — faţă de lume : 46 ; — faţă de trup : 31, 53 ; — trupească : 10 ; — a sufletului : 64.
afirma (a —) : 46 b.
afirmare : 5, 46 b.
afirmaţie : 99 ; -iile cunoştinţelor : 82 b.
afurisi (a —) : 24.
agoniza (a —) : 5.
Ahar : 17.
alăpta (a —) : 20.
alcătui (a —) : 110.
alipire : 10, 34 ; — de materie : 116.
altar, -ul dumnezeiesc al cugetării : 33.
altera (a —), — firea : 114.
aluat, -ul întregii frămîntături : 96.
amăgi (a —) : 26.
amăgire : 4, 7, 58 ; — a păcatului : 34 ; — prin simţuri : 123.
amesteca (a —) : 7.
amestecare : 4, 5.
amintire, — nepătimaşă : 143.
amoreu : 109, 119.
an : 122 ; -ul Domnului : 122.
Ana : 23.
anatemă : 17.
animal : 113 ; — necuvîntător : 113 a ; -e necuvîntătoare : 93.
animalitate : 106 a.
anotimp : 122.
Antihrist : 27.
apă : 72, 83, 114 ; — cunoscătoare : 21 ; -pele despărţite : 14 ; -pele mării : 14.
Apolinarie : 5.
apolinarist : 2.
aramă : 126.
arătare : 5 ; a doua — : 152.
arbitru, liberul — : 28.
ardoare, — a duhului : 21.
arhetip : 7, 29, 83 c, 102 c.
Arhetipul bunătăţilor : 83 c.
arhiereu : 70.
arian : 2, 86.
Arimateea : 134.
arimateu : 135.
aritmetică : 160.
arme, — ale dreptăţii : 134.
armonie : 63, 124 a ; — a firii : 179.
artă : 85.
asceză, coşul -zei : 35.
ascultare : 4, 90, 93 ; — desăvîrşită : 4.
ascultător : 4.
ascuns : 5.
asemănare : 83 c ; -a cu Dumnezeu : 34 ; chipul şi -a noastră : 170.
asimilare, — duhovnicească : 124 a.
Asor : 18.
asumare, -a trupului : 2, 5.
Atanasie : 74 ; sfîntul — : 74.
Atena : 5.
atotputernicie : 90.
Atotputernicul : 111.
atribut : 5, 87 ; -e naturale : 5.
autocontemplare : 100.
auz, -ul minţii : 19.
Avraam : 30, 34, 37, 53, 65, 83 c, 102 b, 112, 114, 180 ; sînurile lui — : 53, 54.

B

Babilon : 102 a.
batjocură : 75.
bărbat : 5, 89, 106, 162, 170 ; -ul desăvîrşit : 7.
bărbăţie : 83 a.
bine : 85.
birui (a —) : 53.
Biserică : 7, 112 a ; cîrma -cii lui Hristos : 5.
bîrfi (a —) : 55.
bogăţie : 53 ; -a cunoştinţei : 147 ; — supraabundentă : 179.
bold, -ul : 103.
botez, -ul : 83, 108, 111, 116, 117.
botezător : 102.
brîu, -l lui Ioan : 125, 127.
bucurie : 6, 7, 76, 112 ; — inteligibilă : 140.
bunătate : 17, 27, 90, 180 ; -a lui Dumnezeu : 28 ; -tăţi dumnezeieşti : 153 ; -tăţi naturale : 11 ; -tăţi negrăite : 21.
bunuri : 23 ; — vremelnice : 53 ; -le dumnezeieşti : 35, 53 ; -le pămîntului : 54 ; -le sufleteşti : 53.
buze : 124 a.

C

cale : 33.
Canaan : 109.
cap : 124 a.
Capul-Hristos : 7.
caracter, — pătimitor : 4.
categorie, -ia existenței : 60.
cauza (a —) : 28.
Cauzator : 46, 106.
cauză : 3, 7, 13, 28, 29, 46 b, 58, 62, 77, 82 b, 85, 109, 175 ; — infinită : 62.
Cauza : 58, 169.
cădere : 7, 20, 119 ; -a protopărintelui : 121 ; -ri de apă dumnezeiești : 179.
călăuzi (a —) : 47, 83 d.
călcare : 4.
căruță, -ța de foc : 46.
căsătorie : 46.
centaur : 5.
cer : 5, 7, 19, 28, 39, 82 a, 82 b, 102 b, 106, 112 a, 113, 148 ; cele din — : 106 a.
cerc : 7.
cerca (a —) : 4 ; păstor cercat : 5.
cerceta (a —) : 8.
cercetare : 77 ; — atentă : 77.
Cezarie : 83 b, 182.
Charmi : 17.
Chasbi : 70.
chin, suferă -uri pentru păcate : 130.
chip : 15, 21, 26, 29, 37, 47, 94, 101 ; — al celui ceresc : 13 ; — împărătesc : 22 ; — al mărginirii : 60 ; — de rob : 4 ; — străin : 4 ; -ul adevărului : 124 ; -ul și asemănarea noastră : 170 ; -ul bunătății dumnezeiești : 174 ; -ul dumnezeiesc : 15 ; -ul lui Dumnezeu : c.î., 3, 7 ; după -ul lui Hristos : 103 ; -ul iconomiei : 174 ; -ul îndumnezeirii : 56 ; -ul învierii : 154.
chivot : 6, 16, 17.
Cincizecime : 180.
circumscrie (a —) : 5, 40, 60, 61 ; circumscris : 80.
cîntare, — dumnezeiască : 102 a.
Clement : 7.
Cledonie : 112 a.
coborî (a —), — la iad : 146 ; — pentru noi : 92, 96.
coexistență : 113.
comori, -le înțelepciunii : 141.
compătimire, legea -rii : 103.
comprehensibil : 5.
compus : 3.
comunicare : 5 ; — a însușirilor : 4 ; -a de pe urma unirii : 5.
comunitate, -a firii : 106 b.
comuniune : 97, 101.
conaturalitate : 5, 83 b, 106 b.
concepe (a —) : 5.
concrescut : 5.
Conducător : 77, 112 a ; — al mîntuirii : 112 a.
conserva (a —) : 28, 63.
constituire, -a omului : 113.
constitutiv : 5.
constituție, -ția lumii : 52.
consubstanțialitate : 105.
conștiință : 17, 55, 74, 121 ; — de sine : 8 ; -ța curățită : 133.
contempla (a —) : 89, 99, 102 b ; se contemplă : 106 b.
contemplare, — cunoscătoare : 82 ; — naturală : 57, 82 a, 122, 134 ; — a tainelor : 123 ; -a trează a lucrurilor : 28.
contemplativ, -ă, partea rațională — : 10.
contemplație : c.î., 6, 7, 10, 13, 23, 25, 27, 28, 33, 34, 45, 46, 64, 67, 102 b, 103, 124, 135, 138, 145, 150, 158, 180 ; — cunoscătoare : 97, 102, 141, 159 ; — naturală : 26, 28, 82 b, 94, 121, 123, 128, 162, 165 ; — simbolică : 123 ; -ția adevărată : 29 ; -ția înaltă : 92 ; -ția minții : 33 ; -ția tainică : 92 ; -ții mai înalte : 116 ; muntele -ției : 119, 121 ; preot al -ției : 102 c.
contopire : 5.
contractare : 59.
convertire : 24.
convergență : 7.
corp : 64, 79 ; structura -urilor : 52.
cort : 33, 102, 151 ; -ul mărturiei : 150.
corupe (a —) : 59, 79.
corupere : 20, 42, 111, 112 a, 119.
coruptibil : 79.
coș : 162, 171, 173, 175 ; -ul ascezei : 35.
covîrșire : 14.
crea (a —) : 2, 7, 43, 47, 109.
creare : 108.
creator : 49.
Creator : 27, 28 ; -ul : 99 ; înțelepciunea -ului : 7.
creatură : 48, 90.
creațiune : 7, 27, 28, 37, 41, 44, 46, 47, 57, 79, 79 a, 106, 106 a ; — dumnezeiască : 93 ; — inteligibilă : 151 ; — a ființelor raționale : 157.
credință : 124 a ; dreaptă — : 10, 82 b, 87 ; cuvîntul -ei : 140.
creștere, — duhovnicească : 124.
creștin : 7.
cruce : 18, 55, 97, 123, 129, 135 ; -ea Sa : 97.
cuget : 83 ; — trupesc : 31, 83, 132 ; -ul egiptean al trupului : 35 ; -ul trupului : 36, 138.
cugeta (a se —) : 60.
cugetare : 7, 8, 46 b, 63, 77, 89, 98 ; — binecredincioasă : 37 ; — în duh : 28 ; — înaltă : 6 ; — trează : 75 ; altarul dumnezeiesc al -tării : 33.
cui, -ele sînt modurile virtuților filosofiei făptuitoare : 144 ; urmele -elor : 143.
cuminție : 133.
cumpătare : 83, 83 a.

cunoaştere: 13, 33, 58, 120, 147, 179; — prin contemplaţie: 128, 148; — de Dumnezeu: 82 a; — superioară: 23; — a tainelor: 45; -a adevărată: 79 b, 155; -a celor dumnezeieşti: 121; -a lui Hristos: 137; -a omenească: 82; -a tainică: 157; -a tainică desăvîrşită: 143; -a tainică a lui Dumnezeu: 127.
cunoştinţă: 1, 4, 5, 6, 15, 20, 26, 28, 29, 32, 33, 34, 39, 40, 44, 46 b, 55, 58, 67, 77, 97, 102, 102 c, 121, 128, 133; — binecredincioasă: 28; — dumnezeiască nesfîrşită: 7; — nematerială: 121, 128; — universală: 166; -ţa adevărată: 23, 56; -ţa contemplativă: 124; -ţa de (despre) Dumnezeu: 37, 124 a, 127; -ţa lui Dumnezeu: 25, 28, 37, 41; -ţa lucrurilor: 39, 138; -ţa proniei: 63; -ţa tainică: 5; iluminarea -ţei: 103, 105; măsura -ţei: 148; raza -ţei: 119; ţara -ţei: 128, 130.
cunună, -a chemării: 124 a.
cuprinde (a —): 40.
curăţi (a —): 4.
curăţie: 81; — a inimii: 141; -ia minţii: 83 c.
curăţire: 24.
curge (a —), am curs de la El: 7.
cutremur: 21.
cuţite de piatră: 16.
cuvînt: 6, 27, 28, 60, 75, 97; — de linguşire: 133; -ul credinţei: 140; -ul puterii Lui: 18; -ul Său: 5; dumnezeirea ascunsă a -ului: 141, 162; -inte dumnezeieşti: 168; -inte filosofice: 7; -inte hulitoare: 138; -intele Sfintei Scripturi: 45.
Cuvîntul: c.î., 3, 4, 5, 7, 26, 32, 42, 46, 49, 53, 55, 70, 74, 83, 83 b, 85, 93, 94, 97, 98, 116, 124 a, 130, 133, 146, 147, 153; — atotcauzator: 138; — desăvîrşit: 83 a; — în duh: 83; — dumnezeiesc: 35; — lui Dumnezeu: 2, 17, 29, 46, 72, 145, 180; Cuvîntul-Mîntuitor: 16; Hristos —: 103; întruparea -ului: 97, 150; — judecăţii dumnezeieşti: 131; meşterul —: 7; — din pîntece: 102; — Scripturii celei vechi: 127; — în trup: 83; — (Raţiunea): 27, 102; — (Raţiunea) lui Dumnezeu: 33.

D

Daniel: 81.
dar: 23, 176; -ul deosebirii duhurilor: 176.
dascăl: 5, 46, 83, 83 c, 85, 97, 102, 102 c, 112 a; — al adevărului: 83; sfinţii noştri părinţi şi -i: 113.
David: 6, 7, 19, 38, 83, 102, 102 c, 152, 179, 182.
Dăruitor, -ul existenţei fericite: 7.
Dătător a toată porunca: 4; -ul ajutorului: 41; -ul existenţei: 7.
decadă: 160, 169, 170, 174.
defăima (a —): 111.
defini (a —): 5, 28.
deget: 124 a; -ul lui Dumnezeu: 36.
demnitate, -a sufletului: 43.
demon, atacurile -lor: 137.
deofiinţime: 88.
deosebire: 5.
depăşi (a—): 13.
depăşire: 82 b.
deprindere: 29, 56, 82 b, 125; — contemplativă: 162; -ea desăvîrşirii: 56, 155.
depunere, -a trupului: 112 a.
desăvîrşi (a —): 41.
desăvîrşire: 1, 3, 38, 40, 41, 61, 95, 112 a, 174; -a dumnezeiască: 40.
Desăvîrşitorul: 112 a.
descompune (a se —): 42.
descompunere: 46, 52.
descoperi (a —): 27.
desfacere, -a patimilor: 14.
despărţire: 5.
deşertare: 5.
devenire: 61, 77.
dezlega (a —): 67.
diavol: 18, 35, 36, 134.
diferenţă: 28; -ţa constitutivă şi definitorie: 169.
dilatare: 59.
dinar: 41.
Dionisie: c.î., 5, 182.
Dionisie Areopagitul: 7, 62, 76, 82 b, 85, 97, 100, 106 b, 180.
discernămînt: 20.
dispoziţie, — afectuoasă: 162.
diviziune: 85.
dogmă: 7; -ma preexistenţei: 112; -me dumnezeieşti: 27; -mele adevărului: 25; -mele dreptei credinţe: 36.
dogmatiza (a —): 5, 77.
doime: 1, 62, 64, 68, 85, 94, 169; — materială: 64; — a fiilor: 96.
doisprezece, numărul —: 165.
domn: 7.
domni (a —): 35.
Domn (Domnul): 4, 5, 20, 30, 41, 66, 73, 74, 83 c, 109, 113, 116, 122, 124 a; — Dumnezeul nostru: 7; — şi Dumnezeul nostru: 97; — vieţii şi al morţii: 46.
Domnul Iisus: c.î., 27.
domnie: 112 a; -ia: 7.
dor, — (după cele viitoare): 124; — natural (după Dumnezeu): 124 a.
drac: 21, 173; şapte -i: 138.
dragoste: 85; -a lui Hristos: 31.
drahmă, -ma pierdută: 94; -mele înţelegătoare: 96.
dreapta, — Lui: 7; — lui Dumnezeu: 112 a.

dreapta-socoteală : 6.
dreptate : 7, 83, 83 a, 90 ; -a dumnezeiască : 53 ; arme ale -ăţii : 134.
drum, -ul cunoaşterii : 67.
duh : 6, 29, 32, 33, 37, 64, 93, 98, 102, 176 ; — rău : 176 ; -ul de ceartă : 7 ; -ul lui Ilie : 22 ; -ul material : 72 ; -ul răutăţii : 35 ; -ul sfinţeniei : c.î. ; -uri violente : 173 ; legea -ului : 138 ; rodnicia -ului : 138.
Duh : 7, 26, 31, 45, 46, 83, 83 a, 83 b, 85, 109, 116, 162 ; -ul adevărului : 83 d ; -ul dumnezeiesc : 179 ; -ul înnoitor : 102 a ; -ul înţelepciunii : 7 ; -ul Sfînt : 1, 5, 28, 83 b, 111, 151 ; cuvintele -ului : 7 ; lucrare arhitecturală a -ului : 96 ; Sfîntul — : 36, 81
duhovnicesc : 35.
Duminica : 56 ; — cea nouă : 56, 153 ; — chipul învierii : 154.
dumnezeiesc : 5 ; creaţiune -iască : 93.
dumnezeire : 1, 2, 3, 5 ; -a : 7, 48, 60, 62, 85, 94, 102 c, 105, 112 a, 153 ; -a ascunsă a cuvîntului : 141 ; -a lui Hristos : 123.
Dumnezeu : c.î., 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 15, 19, 21, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 46 b, 49, 51 b, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 79 a, 80, 82, 83, 83 b, 83 c, 84, 89, 90, 93, 94, 95, 97, 99, 101, 105, 106, 106 a, 106 b, 109, 112, 114, 116, 118, 119, 120, 122, 124, 142, 149, 150, 151, 157, 169, 173, 179, 180, 181, 182 ; — adevărat : 122, 124 a ; — Cuvîntul : 6, 83 a, 89, 92, 107, 112 a, 113, 173, 179 ; — Iisus : 94 ; — înomenit : 5 ; — întreg : 106 ; — întrupat : 5, 83 b, 107 ; — Tatăl : 112 a, 122, 123 ; — şi Tatăl : 107, 112 a ; -ul nostru Iisus Hristos : 34 ; -ul şi Mîntuitorul nostru Iisus Hristos : 111 ; -ul cel tare : 7 ; -ul cel viu : 7 ; Domnul şi -ul nostru : 113 ; frica de — : 114 ; Marele — : c.î. ; partea lui — : 7 ; să nu cad de la — : 6.
dumnezeu : 7, 8, 10, 11 ; — prin har : 92.

E

Eclesiast : 180.
efeseni : 7.
Egipt : 37, 46, 103, 114, 127.
egipteancă : 27.
element, -ele lumii : 83.
Eli : 102.
elibera (a —) : 116.
elini : 104.
Elisei : 22.
embrion : 113 ; -ul (fătul) : 113 a.
energie, — făptuitoare : 124 a.
enigmă : 6.
Enoh : 114.
entitate : 1, 79 a, 79 b.
eretici : 79.
erudiţie : 7.
Esau : 119.
esenţă : 27 ; — mentală : 111.
eterogenitate : 3.
eter : 83.
Eunomie : 80.
eunomieni : 87.
Evanghelie : 27, 41, 42, 46, 73, 83, 83 b, 94, 126 ; ascultarea -ei : 129 ; Sfînta — : 83.
evanghelist : 83 b, 83 c ; -ul Ioan : 83 b ; -işti : 7.
evlavie : 21.
evrei : 7.
existenţă : 1, 2, 4, 5, 7, 28, 40, 46, 58, 59, 60 ; -e : 61, 62, 63, 79 a, 80, 82 a, 85, 92, 106, 109, 111, 112, 113, 115, 157, 164, 170 ; aduse la — : 113 ; — bună : 157 ; categoria -ţei : 60 ; — fericită : 112 ; izvorul -ţei : 60 ; — neamestecată : 89 ; — nefericită : 112 ; — neschimbată : 116 ; — preştiută : 113 ; — veşnică : 157 ; — veşnică bună : 157 ; — veşnică nefericită : 157 ; -e inteligibile : 168.
extaz : 36.
extremităţile universului : 106.

F

facere : 5, 7, 46, 111 ; -a lumii : 46.
fapte, — vinovate : 24.
faraon : 35, 36.
farisei : 71.
Făcător : 6, 7, 18, 27, 28, 33, 46, 57, 61, 62, 77, 106 b, 111, 112, 113 ; -ul firii : 41, 93, 113 a ; -ul oamenilor : 5.
făgăduinţă : 3, 7, 13 ; -ţe dumnezeieşti : 13, 127.
făptuire : 10, 28, 33, 46, 97, 124, 135 ; — nobilă : 37 ; — virtuoasă : 143 ; -a nepătimitoare : 97 ; -a patimilor : 97.
făptură : 7, 45, 46 b, 49, 57, 58, 79 b, 83 d, 88, 89, 92, 112 ; -a lui Dumnezeu : 116.
făţărie : 72.
făţărnicie : 71.
Fecioara : 5 ; -ă fără stricăciune : 107 ; Neprihănita -ră : 111 ; Sfînta -ă : 35.
fecioară : 93, 160.
feciorie : 5.
fecunditate, — dumnezeiască : 62 ; -a sufletului : 124 a, 125.
femeie : 76, 106, 170.
fericire : 10, 53 ; -a dumnezeiască : 116.
fericit : 54.
fiară : 42 ; -rele sălbatice : 114.
fiică, -ca lui Faraon : 35.
fiinţă : 1, 2, 5, 28, 58, 60, 62, 78, 82, 86, 97, 99, 102 b, 112, 113, 115, 168 ; — dumnezeiască : 79 b, 170 ; — înţelegătoare : 7 ; -ţa lumii : 28 ; — materială : 29 ; — raţională : 7 ; de o fiinţă : 112 a ; -ţa Lui : 99 ; -ţe înţelegătoare : 102 b ; -ţe raţionale : 7, 157 ; -ţele fără de trupuri : 112.

filipeni : 7.
filosofa (a —) : 10, 83 b.
filosofie : 23 ; — dumnezeiască (făptuitoare) : 128 ; — făptuitoare : 81, 82 a, 82 b, 83, 92, 102, 102 a, 102 c, 123, 127, 144, 159 ; — morală : 27, 28, 94, 165 ; — naturală : 27, 28, 165 ; -ia cea după Dumnezeu : 10.
Fineas : 70.
finic : 173.
fire : 2, 3, 4, 5 ; -a : 7, 10, 13, 29, 38, 39, 42, 61, 77, 79, 82, 85, 86, 90, 93, 95, 109, 111, 112, 113, 157 ; — creată : 106 ; — inteligibilă : 115 ; — a lucrurilor : 1 ; — necreată : 106 ; — schimbăcioasă : 5 ; — sensibilă : 115 ; — simplă : 115 ; -a asumată : 5 ; -a dumnezeirii : 2 ; -a de jos : 109 ; -a lucrurilor : 46, 61 ; -a oamenilor : 101 ; -a omenească : 13, 103 ; -a noastră : 182 ; -rile lui Hristos : 5 ; -rile lui Iisus : 5 ; deosebire naturală a -rilor : 89 ; nestricăciunea -rii : 56 ; mai presus de — : 179 ; raţiunea -rii : 95.
Fiu : 89 ; -ul : 1, 4, 7, 28, 77, 85, 87, 88, 116, 151 ; -ul lui Dumnezeu : 7, 18, 29 ; -ul cel născut : 86 ; -ul tunetului : 83 ; -ul Unu născut : 86 ; Fiul-Unu-născut al Tatălui : 150.
fiu, — al lui Dumnezeu : 116 ; -ul risipitor : 94.
fixitate : 7.
foc : 5, 7, 20, 72 ; — dumnezeiesc : 35 ; — îndumnezeitor : 21.
frământătură : aluatul întregii -ri : 96 ; pîrga -rii : 96.
frică : 65 ; -ca de Dumnezeu : 123, 144.
frumuseţe : 8, 21, 26.
fugă, -ga Domnului în Egipt : 103.

G

Gaius monahul : 5.
geometrie : 76.
gheena : 83 c.
ghicitură : 83 d, 97, 127.
giulgiu : 134.
gînd : 21, 74 ; -ul natural : 25 ; -uri necurate : 24.
gol, — prin simplitate : 120.
golire (chenoză) : 4.
grăi (a —) : 5 ; — în limbi : 176.
Grigorie : c.î., 100, 179, 180, 182 ; părinte (-le) — : 103 ; părintele nostru — : 87.
Grigorie Teologul : c.î., 1, 5, 84.

H

har : c.î., 3, 4, 6, 7, 18, 26, 28, 29, 33, 38, 40, 53, 56, 82, 82 b, 90, 92, 111, 116, 119, 157, 158 ; -ul duhului : 7, 43, 123, 124 a ; -ul dumnezeiesc : 31, 83 b, 180 ; -ul lui Dumnezeu : 64, 112 ; -ul Evangheliei : 83 c ; -ul îndumnezeirii : 66 ; a se îndumnezei prin — : 179, 180 ; -ul sfinţilor : 63 ; -ul slavei : 15 ; -urile Duhului : 22 ; -urile virtuţilor : 10.
harisma înţelepciunii : 119.
heteancă : 109.
Horeb : 21.
hotărîre, liberă — : 13 ; -a dreaptă a lui Dumnezeu : 131.
hrană : 27 ; — tainică : 173 ; -na vieţii : 42.
Hristos : c.î., 5, 7, 18, 26, 39, 53, 74, 83, 89, 93, 96, 108, 112 a, 123, 130, 136, 139, 143 ; — Cuvîntul : 103 ; — Dumnezeu : 5, 7, 93 ; — Iisus : 123, 170 ; — cel îndoit după fire : 5 ; după chipul lui — : 103 ; se nasc în — : 96, 123 ; vrednic de — : 5.
hulă : 130.
huli (a—) : 55, 112, 133.

I

Iacov : 102 b, 128.
iad : 103, 145, 146.
icoană : 151 ; -na arhetipurilor : 102 c ; -na lumii sensibile : 151 ; ochiul e -na minţii : 83 a.
iconomie : 5, 34, 51 b, 83, 109, 116, 139, 171 ; -ia educării : 171 ; -ia tainică a întrupării Cuvîntului : 150.
identitate : 63 ; — fiinţială : 28 ; — ipostatică : 3 ; — naturală : 28 ; -tăţi universale : 106 b.
idol : 103, 104, 128.
ierarhie, -a îngerească : 76.
Ierihon : 17.
iertare : 4 ; — de greşeli : 130 ; — de păcate : 133 ; -a păcatelor : 55.
Ierusalim : 51, 102, 109.
Iezechia : 38.
Iezechiel : 109.
Iisus : 5, 16, 39, 46, 83 b, 123, 162 ; — Hristos : 7, 18, 30, 34, 97, 106 b, 124, 152, 169 ; — însuşi : 138.
Ilie : 21, 22, 25, 26, 45, 46, 50, 51, 83 c, 114 ; — proorocul : 160.
iluminare : 85, 97 ; -a cunoştinţei : 103, 104.
imaginaţie : 81 ; — de zi : 81.
imitare, — neîmpărţită : 6.
incoruptibilitate, -a naturală : 155.
Incunoştibilul : 82 b.
infinitate : 7, 48, 62, 63, 77, 84, 99.
inimă : 138 ; curăţie a -mii : 141.
iniţia (a —) : 168.
iniţiere, — contemplativă : 102 c ; — supralumească : 82 b ; — tainică : 123 ; — teologică : 82 b, 97.
instabilitate : 8.
insuflare : 101, 108 ; -a dumnezeiască : 110 ; -a de viaţă făcătoare : 111.
intelect : 10.
inteligibil : 7, 34 ; cele -e : 40, 41.
intenţie, -ia dumnezeiască : 112.
invizibilitate, — naturală : 179.

Ioan : 6, 83, 102 a, 102 c, 141, 142 ; — Botezătorul : 83, 83 c ; — Înaintemergătorul : 83 ; apostolul — : 83 ; brîul lui — : 125, 127 ; marele — : 102.
Ioana : 138.
Iordan : 16.
Iosif : 27, 134, 135 ; — din Arimateea : 133.
Iov : 73.
ipostas : 2, 3, 4, 5, 7, 61, 77, 81, 85, 89, 101, 105, 109, 111, 112 a, 113, 150 ; sfinte -uri : 165.
ipostatic : 1 ; substanță tri-ipostatică : 170.
ipostazia (a —) : 7.
irațională-tate : 104.
Irod : 103.
Isaac : 66, 102 b.
Isaia : 7, 97.
ispită : 5.
ispitire : 106.
Israel : 6, 16, 46, 102 c, 114, 119 ; împărat al lui — : 152.
israelitean : 128 ; -ul Zambri : 70.
Israeliteanul : 70.
iubi (a —) : 84 ; — pe Dumnezeu : 40.
iubire : 6, 20, 34, 53, 72, 83 a, 85, 120, 180 ; -a de arginți : 126 ; — de oameni : 4, 46, 47, 50, 93, 107, 118, 130, 182 ; -a de Dumnezeu : 29, 102 b ; -a de plăceri : 120 ; -a trupească : 43.
iubitor, — al adevărului : 124 ; — de Dumnezeu : 72 ; — de înțelepciune : 41 ; — de oameni : 72.
iudeu : 102 c, 137, 179.
iuțime : 6, 64, 65, 70, 83 a.
izbăvire : 43.
izvor, -ul existenței : 60.

Î

îmbrățișa (a —) : 7.
împăcare : 5.
împărat : 83, 87, 102 ; — al lui Israel : 152.
împărăție : 87 ; -ția lui Dumnezeu : 126 ; lumina -ei : 130 ; simbolul -ei : 173.
împărtăși (a se-) : 7, 53 ; — de Dumnezeu : 7 ; — pe sine : 100.
împărtășire : 7 ; — de Duhul Sfînt : 147.
împătimire : 4, 26 ; — materială : 119, 146.
împlinire : 4.
împreuna (a se —), — cu Dumnezeu : 124 a.
împreună-pătimire : 5.
înaintare : 82 b.
Înainte-mergător : 6, 83, 83 b, 102, 125.
înălța (a se —) : 112 a ; S-a înălțat la cer : 112 a.
înălțare : 82 b.
încălțăminte : 71 ; -le gîndirii omenești : 35.
începător : 7 ; -ul răutății : 36.
începătorie : 7, 112 a.
început : 29, 58, 59, 62, 112 ; -ul veacului : 7.
încorpora (a se —) : 98.
îndelunga-răbdare : 5.
îndreptare : 109.
îndumnezei (a —) : 3, 95 ; îndumnezeiți : 83 d ; a se — : 13 ; — pe om : 7 ; — după har : 127 ; a se — prin har : 180.
îndumnezeire : 7, 10, 56, 82, 82 b, 109, 122, 124, 144, 155 ; -rea prin har : 116.
îndurare : 29.
înfia (a —) : 20.
înfiere : 29, 41.
înger : 7, 82 b, 106, 126, 138, 139, 140, 147 ; -ii care îl petrec : 147.
înmormînta (a —) : 137.
înmulțire : 113.
înomeni (a —), — pe Dumnezeu : 7.
înomenire : 2, 5, 93.
înstrăinare, — de Dumnezeu : 83 b ; — de lume : 126.
însușire : 5, 99 ; -ri dumnezeiești : 179 ; -ri naturale : 29.
întina (a —) : 81 ; a se — : 100.
întinăciunea patimilor : 119.
întipărire, -a minții : 81.
întipări (a —), a se — de chipul dumnezeiesc : 15.
întrepătrunde (a —), a Se — : 7 ; întrepătruns : 5.
întrepătrundere : 106.
întrupa (a Se —) : 2, 112 a.
întrupare : 3, 5, 18, 89, 108, 109, 114, 116 ; -a Cuvîntului : 97, 150 ; -a lui Dumnezeu : 136 ; -a Sa : 47.
întuneric : 4, 6, 13, 43 ; -ul neștiinței : 42, 119.
înțelege (a —) : 21.
înțelegere : 3, 5, 7, 79 a, 119 ; — adevărată : 124 ; -a credinței : 179 ; înălțimea -rii : 35 ; — simplă : 98, 119.
înțelepciune : c.î., 7, 28, 43, 45, 57, 63, 83 a, 85, 87, 90, 94, 97, 99, 106 b, 111, 112, 123, 124, 175, 179 ; — dumnezeiască : 179 ; -nea adevărată : 82 a ; -nea cea mai presus de toate : 79 a ; comorile -nii : 141 ; rațiunea -nii : 100 ; supraabundență a -nii : 179.
înțelept : 87.
înțelepți (a —) : 83 c.
înțeles : 5, 7, 15 ; — duhovnicesc : 83 a ; — tainic : 172 ; -ul Scripturii : 45 ; -uri duhovnicești : 124 a, 138 ; -uri dumnezeiești : 35.
învățător : 7, 73, 76, 81, 82, 82 a, 109, 112 a.
Învățător : 2, 4, 7, 88, 90, 94, 97, 102 a, 110, 111.
învățătură : 98 ; -ra coexistenței : 113.
învelis, — material : 6.
înviere : 7, 27, 83 b, 96, 106 a, 108, 153 ; — a Cuvîntului lui Dumnezeu : 144 ; -a morților : 7 ; -a cea de obște : 103 ; -a rațiunii : 143 ; -a virtuții : 143 ; obștească-

ca —: 116; viitoarea —: 56, 155; ziua -rii: 153.
învîrtire, -a minţii: 119.
învîrtoşare: 114.

J

jertfă: 68; — de laudă: 33; -fele patimilor: 33.
jertfi (a —): 123.
joc, -ul lui Dumnezeu: 179.
Judecată: c.î.; — dumnezeiască: 131.
judecată: 10, 28, 46, 48, 51 b, 58, 97, 168; — greşită: 27; — raţională: 10.
Judecător: 28, 33.
jug, -ul păcatului: 36.

L

Laban: 128.
laborator: 106.
lapte: 94.
Lazăr: 53, 54, 180.
lăţime: 34.
legalitate, -ea neschimbată: 28.
lege: 4, 24, 37, 38, 46, 113 a, 119, 123; — duhovnicească: 20, 173; — naturală: 26, 27, 37, 40, 46, 77, 172, 173; — scrisă: 20, 26, 27, 37, 40, 173; — teologică: 172; -ea cărnii: 121; -ea compătimirii: 104; -ea contemplaţiei naturale: 35; -ea duhului: 138; -ea dumnezeiască: 5, 124 a; -ea lui Dumnezeu: 128; -ea firii: 5, 95; -ea morală: 172; -ea trupului: 27, 132; -ile dumnezeieşti: 46, 50; -ile firii: 96; -ile iraţionalităţii: 93.
Legea: 83 c.
lepăda (a —): 41, 42, 43.
lepădare: 3, 10, 20; — de trup: 8; -ea patimilor: 138.
lepră: 69.
Levi: 112.
levit: 102.
Lia: 128.
liber, — de pătimire: 7; -ul arbitru: 28.
libertate: 7, 35; -a de pasiune: 7; -a de robie: 20; -a voii: 5.
Logos (Raţiunea): 6, 7.
Luca: 83.
lucrare: 5, 7, 49, 59, 62, 77, 88, 102 b, 157, 168; — dumnezeiască: 5, 47, 157, 170; — naturală: 77, 82; — omenească: 5; -a dumnezeirii: 5; -a minţii: 45, 123; -a puterii naturale: 157; -a simţirii: 40; -a teandrică: 5; -a voinţei: 157; -a naturală: 4, 5; -a raţională: 79; — a lui Dumnezeu: 84.
lucrător, împreună —: 6.
lume: 5, 26, 53, 180; -a corporală: 7; -a cugetată: 28; -a cugetării: 83; -a sensibilă: 83; -a de sus: 7, 82 b, 93, 96.
lumină: 4, 10, 28; -a adevărului: 41; — atotstrălucitoare: 10; — dumnezeiască: 39, 42; — preacurată: 24, 64; -na adevărului: 112; -na artificială: 83; -na cunoştinţei: 172; -na feţei: 26; -na Feţei: 48; -na naturală: 83.

M

madianită: 70.
Maica: 5, 20, 107.
manifesta (a —): 5.
manihei: 5, 113 a.
maniheic: 112.
Marcu: 83.
mare: 14; -ea vieţii: 5.
Maria: 93, 138.
Maria Magdalena: 27.
Matei: 83.
materie: c.î., 1, 4, 7, 8, 10, 21, 35, 42, 46, 61, 62, 64, 70, 92, 111, 163, 169, 171; -a subzistentă: 111.
mădular: 7, 30; — de pe pămînt: 125; — al trupului: 95, 96.
mărgăritar, -e înaintea porcilor: 71.
mărginire: 90; chip al -rii: 60.
măruntaie: 124, 124 a.
măsură, — a credinţei: 123; — a cunoştinţei: 148.
Melchisedec: 29, 30, 31.
Miel: 123, 124 a; -ul lui Dumnezeu: 124 a.
miel: 94.
mieluşeaua: 128.
mijlocire, -ea Fiului: 112 a.
minciună: 27, 75, 102 c.
minte: c.î., 2, 3, 5, 7, 10, 13, 15, 17, 21, 22, 23, 28, 29, 34, 39, 41, 44, 46 b, 53, 58, 62, 64, 72, 77, 79 a, 83 b, 84, 92, 113, 151, 175, 176; — amăgită: 27; — contemplativă: 128, 179; — cunoscătoare: 179; — curată: 28, 36, 179; — înţelegătoare: 13; — pătimaşă: 82 b; -ea spre Dumnezeu: 6; -ea lui Hristos: 123; -ea nematerială: 97; curăţia -ţii: 83 c; întipărire a -ţii: 81 — sfinţită: 97; ochiul e icoana -ţii: 83 a; puterea -ţii: 27; ulciorul —: 25; a vedea cu -ea: 23, 28.
minune: 4, 5, 101, 114; puterea -nii: 21, 114.
mir: 137.
mister: 5.
mistui (a —): 4.
mistuire: 124.
mişca (a se —): 53, 58, 59.
mişcare: 1, 5, 7, 13, 28, 46, 53, 61, 64, 77; — spre Dumnezeu: 13; — liberă: 7; — în mod încîncit: 122; — stabilă: 180; — vitală: 7; — contrară raţiunii: 112; -ea trupului: 10; -cări generale: 13; -cările pătimaşe ale trupului: 103; -cările sufletului: 13; -cările trupului: 23.

mit : 5.
mînă : 124 a ; — a lui Dumnezeu : 7 ; facerea -nilor Lui : 18.
mîncare, — duhovnicească : 124.
mîndrie : 46.
mînie : 11 ; -a : 35, 71, 72 ; — dumnezeiască : 17.
Mîntuitor : c.î., 5 ; -ul : 7, 108, 112 a, 116, 122, 124 ; -ul nostru Iisus Hristos : 111 ; adevăratul — : 18.
moarte : 3, 4 ; -a : 7, 17, 33, 42, 43, 46, 83 b, 103, 112 a ; -ea cinstită : 43.
mod : 5 ; -uri : 21, 62, 88, 100 ; -ul existenței : 5 ; -ul unirii : 5 ; -uri mai presus de fire : 5 ; -urile contemplației : 28.
modela (a —) : 7 ; a se — : 15, 37 ; oameni modelați : 106 a.
Moise : 7, 14, 26, 30, 35, 36, 45, 46, 50, 51, 67, 83 c, 103, 113 a, 150, 170.
monadă : 174 ; -e generale : 174.
Montan : 176.
moralitate : 28.
moravuri : 21.
mormînt : 141.
mortifica (a —) : 31, 33 ; — mădularele : 129.
mortificare : 43, 97, 123, 130 ; — de bunăvoie : 43 ; — din constrîngere : 130.
moștenire : 7 ; — făgăduită : 114.
multiplica (a se —) : 7.
munte : 15, 21 ; -le arătării : 26.
muritor : 4, 5.
mustrare, — pedagogică : 46.
mîntui (a —) : 27, 112 a, 122, 137, 146 ; mîntuit : 4, 94 ; — pe omul cel pierdut : 106 a ; — sufletele și trupurile noastre : 112 a ; — împreună cu trupurile și sufletele : 146.
mîntuire : 2, 3, 7, 8, 33, 94, 116, 118, 137.

N

naștere : 5, 7, 20, 30, 60, 77, 78, 93, 105, 108, 109, 113 ; — după fire : 113 a ; — pătimașă : 116 ; — fără pătimire : 93 ; — roabă : 116 ; -a întreită : 108 ; -a din trupuri : 110.
natură : 3, 5, 44, 162, 163.
nădejde, -a chemării : 7.
nălucire, — legată de materie : 153 ; -iri irațională ale patimilor : 120 ; -iri materiale : 22.
Născătoare de Dumnezeu : 5.
neam : 29, 30 ; — omenesc : 4.
neamestecat : 7.
neascultare : c.î., 4, 93.
neascultător : 4.
nebunie : 111, 179.
necăsătorie : 46.
necesitatea firii : 5.
neclintire : 7.
necompus : 3.
necontopi (a —) : 4, 5.
necorporalitate : 99.
necreatul : 48.
necunoscut : 5.
necunoștibilitate : 5.
necuprins : 5, 7.
neexistență : 46, 106 a, 112 a.
neființă : 46, 112.
negație : 27, 46 b, 99, 179 ; — desăvîrșită : 123 ; — (negarea) prin depășire : 5, 9 ; -ția teologică : 26 ; — cunoscătoare : 82 b ; — privativă : 78, 82 b ; -ile cunoștințelor : 82 b.
neghină : 122 ; -na răutății : 35.
Negrăitul : 82 b.
Neinteligibilul : 82 b.
nemișcare : 7.
nemurire : 7, 8, 13, 42, 119.
nemuritor : 4.
nenaștere : 78, 105.
nepătimire : 7, 82, 97, 119, 123, 159 ; — desăvîrșită : 124 ; -a deprinderii deiforme : 144.
nepătimitoare : 2.
nepătimitor, — prin har : 120.
neschimbabilitate : 7, 95.
nestricăciune : 8 ; -a naturală : 155.
noblețe, -a sufletului : 36.
noțiune : 78, 99.
noutate : 5.
număr : 62 ; — desăvîrșit : 170 ; -ul doisprezece : 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170 ; -ul opt : 166 ; -ul șapte : 160, 161, 175 ; -ul șase : 170 ; -ul trei : 160, 170 ; -mere : 160.
nume : 7, 112 a ; -le Lui : 116.
numire : 89 ; -a Domnului : 122.

O

oaie, -ia ce s-a rătătcit : 94 ; -ile cuvîntătoare : 96.
ocară : 75 ; -ra lui Hristos : 36.
ochi : 41 ; -ul e icoana minții : 83 a ; -ul mintal : 29 ; -ul sufletului : 43 ; — nepătimitor : 97 ; — al inimii : 7 ; — al minții : 120.
odihnă : 7, 43, 46, 53, 55, 77, 157.
odihni (a se —) : 7.
om : 2, 3, 4, 5, 13, 19, 34, 39, 42, 43, 50, 63, 79, 82, 83 c, 106, 109, 111, 113, 116, 119, 170 ; primul — : 116, 121 ; simplu — : 93 ; -ul din afară : 103 ; -ul duhovnicesc : 145 ; -ul stricăciunii : 108 ; -mintal : 7.
omenescul : 28.
omenitate : 5, 7, 90, 106 a, 111, 112 a, 152.
omorîtor, -ul sufletelor : 36.
ordine : 77 ; — încîlcită : 122.
organ, -al sufletului mintal : 7.
originalul : 7.
origine : 85.
orizontal : 97.
osîndă : 116.
osîndi (a se —) : 93, 116.

osteni (a se —) : 5.
osteneală : 43 ; -făptuitoare : 128 ; -mîntuitoare : 75 ; -neli pentru virtute : 36.
oşti, -le îngerilor : 22.

P

pace : 6, 21, 138.
pahar, -ul de viaţă-făcător (al înţelepciunii) : 33.
Panten : 7.
participare : 7.
pasiune : 12.
Paşte, a mînca — în chip evanghelic : 127.
patimă : c.î., 1, 2, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 18, 21, 32, 35, 36, 43, 46, 55, 71, 72, 93, 97, 102, 103, 108, 121, 123, 130, 146, 174 ; — a patimilor : 133 ; — a sufletului : 71 ; -mi ireproşabile : 4 ; -mi de necinste : 83 b ; starea curată de -mi : 127 ; -mile trupului : 128 ; atacurile -milor : 137 ; întinăciunea -milor : 7, 119 ; lepădarea -milor : 138 ; războiul -milor : 126 ; robia -milor : 6.
Pavel : 7, 82, 123 ; sfîntul — : 82 b.
păcat : 2, 3, 4, 7, 8, 16, 18, 24, 27, 30, 33, 35, 38, 46, 83 b, 93, 94, 97, 98, 102, 107, 109, 112 a, 116, 123, 146 ; petele -ului : 127.
păcătui (a —) : 4.
pămînt : 14, 27, 28, 31, 34, 35, 83 b, 106, 113 ; — sfînt : 67 ; cele de pe — : 106 a ; -ul făgăduinţei : 46, 127, 128 ; bunurile -ului : 53.
Părinte, — bun şi atotmilostiv : 94 ; -le : 5.
părinte, -le Grigorie : 87 ; sfinţii -inţi : 112 ; sfinţii noştri -inţi şi dascăli : 113.
păstor : 7, 102, 102 c.
pătimi (a —) : 7, 28, 51, 77, 81, 82, 83 c, 102, 102 b ; împreună-pătimind : 92 ; — dumnezeieşte : 5 ; — împreună cu Cuvîntul : 130.
pătimire : 4, 5, 7, 97 ; naştere fără — : 93 ; — trupească : 10.
pătimaş, naştere -ă : 116.
pătimitor : 2, 3, 4.
pătrime : 5.
pecete : 7, 13.
pedagog : 7.
pedeapsă : 4, 8, 17, 112.
pedepsi (a —) : 46.
pedepsire : 171.
percepe (a —) : 52.
percepere : 5.
persistenţă : 63.
petrecere, a — împreună cu El : 112 a.
Petru : 141, 142.
pieire : 103.
piept : 68, 124 a.
pierzanie : 82 ; -ia necredincioşilor : 114.
pîine : 42 ; — neplugărită : 114 ; -nile tainice : 33 ; -nile virtuţilor : 25 ; cinci -ni : 162 ; şapte -ni : 162.
pîrgă : 7 ; -ga firii : 96 ; -ga frămîntăturii : 96.
plăcere : 7, 12, 35, 65, 75 ; -a faţă de trup : 53 ; -ri trupeşti : 23.
plăsmuiri : 104.
plinire : 7, 13.
plîns (-ul) : 76.
pocăinţă : 83, 102, 102 c ; — sinceră : 125.
poftă : 6, 11, 64, 65, 70, 71, 72, 83 a ; — neraţională : 12 ; -ta cea rea : 36 ; -tele voluptăţii : 162.
pogorămînt : 98, 122.
pogorîre, -a dumnezeiască : 179.
pom, -ul oprit : 42 ; -ul vieţii : 42.
popor, -ul cinstitor de Dumnezeu : 114 ; -ul lui Dumnezeu : 36.
porci, mărgăritare înaintea -lor : 71.
pornire, -ri libere : 28.
poruncă : 4, 37, 106 a ; -ca dumnezeiască : 35, 116 ; -a lui Dumnezeu :134.
postexistenţă, -ţa sufletului : 112.
Prea-iubitor (de oameni) : 5.
Preaînalt : 97.
predeterminat : 7.
preexista (a —) : 7, 72, 112, 113 ; — de sine : 111.
preexistenţă : 77 ; -ţa sufletului : 112.
prefacere : 5, 61, 83 d ; — din slavă în slavă : 124 ; -a firii : 114.
preot : 24, 29, 102 ; — al contemplaţiei : 102 a ; — în veac : 29, 30, 33.
preştiinţă : 8, 112 ; -ţa lui Dumnezeu : 113.
prezenţă : 7.
prigoni (a —) : 4, 103.
principiu : 5, 7.
prisos, -ul : 173 ; -uri : 171.
pronia (a —) : 94, 122.
proniator : 8, 33, 57, 61, 63, 122.
Proniator : 28, 106 b.
pronie : 7, 28, 37, 48, 50, 51 b, 63, 97, 130, 157 ; cunoştinţa -ei : 63 ; -ia dumnezeiască : 36.
prooroc : 7, 38, 46, 51 b, 81, 83, 83 c, 123.
prooroci (a —) : 176.
proorocie : 81, 175.
propovădui (a —) : 83 c, 100, 112, 136.
propovăduire : 71 ; -a creştină : 79 b.
propovăduitor : 102 ; — al adevărului : 125.
proprietate, -a după fire : 89.
protopărinte : 7 ; -le Adam : 111.
Providenţă : c.î., 7, 18, 34, 122, 168, 179 ; -ţa dumnezeiască : 94 ; -ţa lui Dumnezeu : 10.
providenţia (a —), cele providenţiate : 114.
providenţial : 85.
Prunc : 97.
prunc, — la înţelegere : 6.
purcedere : 105.
purtare, — de grijă : 57, 63.
purtător, purtător-de-Dumnezeu : 5.
pustie : 16, 46, 114, 127, 162 ; -ul : 102 c.
pustnic : 102, 102 c.

Putere, virtutea -rii : 97.
putere : c.î., 5, 7, 10, 13, 22, 28, 40, 62, 68, 77, 102 b, 106 a, 112 a, 157, 168, 169 ; — activă : 85 ; — arzătoare : 5 ; — deiformă : 7 ; — dumnezeiască : 4, 5 ; — extatică : 180 ; — naturală : 7, 82, 106 a ; — pătimitoare : 5 ; — de sine : 5 ; — suprainfinită : 3, 5 ; — tainică : 68 ; — vitală : 113 ; -rea Duhului : 27 ; -rea dumnezeirii : 4, 5 ; -rea firii : 46 ; -rea minții : 27 ; -rea rațiunii : 36, 77, 124 ; -rea tăietoare a sabiei înroșite în foc : 5 ; -ri constitutive : 58 ; -ri dumnezeiești : 22 ; -ri irațională : 6 ; -ri modelatoare : 13 ; -ri naturale : 7, 13, 28 ; -rii Lui : 7 ; -rile din cer : 98 ; -rile cerului : 94 ; -rile Domnului : c.î. ; -rile rele : 35 ; -rile sufletului : 83 a, 127.

R

Rahila : 128.
rai : 106, 106 a, 130, 133.
rană : 113 ; -ănile neștiinței : 75.
rațional : 27.
raționament : 113.
rațiune : c.î., 2, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 17, 27, 28, 29, 33, 35, 39, 40, 43, 45, 46 b, 55, 59, 62, 63, 64, 77, 79 a, 84, 95, 97, 100, 103, 106 a, 109, 110, 112, 112 a, 113, 124 a, 133, 143, 157, 168, 175 ; — adevărată : 7 ; — cercetătoare : 7 ; — dumnezeiască : 72, 83 a, 124 a ; — generală : 79 a, 102 a ; — iubitoare de înțelepciune : 121 ; — înnăscută : 134 ; — lăuntrică : 13 ; — naturală : 2, 5 ; — negrăită : 180 ; — neîntinată : 121 ; — nepătimașă : 144 ; — pipăitoare : 119 ; — sensibilă : 124 a ; — tainică : 28 ; prima — : 134, 181 ; învierea -nii : 143 ; puterea -nii : 77 ; -nea adevărului : 77 ; -nea anagogică : 152 ; -nea ascultătoare de Dumnezeu : 23 ; -nea (cauza) : 111 ; -nea (Cuvîntul) : 132, 151 ; -nea (Cuvîntul) dumnezeiască : 25 ; -nea (Cuvîntul)-preot : 24 ; -nea dreaptă : 10, 14 ; -nea lui Dumnezeu : 25 ; -nea esenței : 164 ; -nea existenței : 1, 5, 13, 63, 114, 116, 157, 168 ; -nea facerii : 116 ; -nea ființei : 170 ; -nea ființială : 5 ; -nea firii : 5, 113, 114 ; — hrănitoare : 25 ; -nea infinității : 59 ; -nea infinitului : 62 ; -nea (culminantă) a înțelepciunii : 127 ; -nea lucrurilor : 127 ; -nea minții : 6 ; -nea originară : 92 ; -nea cea mai presus de fire : 124 a ; -nea providenței : 102 c ; -nea simplă și unitară : 119 ; -nea teologiei : 139 ; -nea cea una : 102 a ; -nea universală : 122, 157 ; -ni descărnate : 46 b ; -ni duhovnicești : 13, 26, 127, 134, 174, 180 ; -ni mai dumnezeiești : 134 ; -ni după fire : 5 ; -ni generale : 168 ; -ni individuale : 28 ; -ni inteligibile : 171 ; -ni înalte ale celor dumnezeiești : 168 ; -ni multiple : 18 ; — naturale : 60 ; -ni naturale ale lucrurilor : 138 ; — nepasionale : 10 ; — stabile : 112 ; -nile adevărate : 41 ; -nile (cuvintele) cunoștinței de Dumnezeu : 19 ; -nile desăvîrșirii : 10 ; -nile mai dumnezeiești ale lucrurilor : 128 ; -nile firii : 162, 163 ; -nile generale ale lucrurilor : 106 b ; -nile imediate ale contemplației naturale : 162 ; -nile din lucruri : 28, 106 ; -nile lucrurilor : 7, 13, 98 ; -nile proniei : 73, 99 ; -nile providenței din lucruri : 147 ; -nile Sfintei Scripturi : 139 ; -nile timpului : 46 ; -nile tuturor : 7 ; -nile virtuților : 72.
Rațiune : 27, 85, 93, 103 ; prima — : 97 ; -a (Cuvîntul) : 7, 27 ; -a creatoare : 26 ; -a cea mai înaltă : 94 ; -a mai înaltă : 102 c ; -a negrăită : 102 a ; -a supraființială : 28 ; -a cea una : 7.
rază, -a cunoștinței : 119.
răbda (a —) : 53.
răbdare, — frumoasă : 8 ; îndelungă — : 172.
răpire : 82 b.
răstigni (a —) : 123, 134, 136 ; a se — : 55, 133 ; a se — împreună cu Hristos : 133 ; împreună-răstignit : 133.
rău, cel — : 4.
răutate : 28, 173 ; -a voinței : 130 ; dealurile -tății : 124 a ; învățători ai -tății : 124 a ; munții -tății : 124 a.
război, -ul patimilor : 126.
readuna (a —), readunați în El : 7.
recapitula (a —) : 7, 106.
reînnoi (a —), — firea : 109.
reîncorpora (a —) : 7.
relație : 7, 40, 61, 62, 88 ; — naturală : 40 ; -a minții : 35.
renaștere, -a duhovnicească : 96.
rob : 4 ; naștere roabă : 116.
robie : 27 ; -ia patimilor : 6, 21.
rod : 23 ; — al țarinei : 109 ; -ul iubirii : 82 b.
rodi (a —) : 10.
rodnicie, -ia virtuții : 128 ; -ia duhului : 138.
rudenie : 34 ; — după har : 138.

S

sabatism, -ul sufletelor : 157.
sabatiza (a —) : 157.
sabie : 18.
Salomeea : 138.
Samuel : 23.
Sara : 114.
Sarepta : 25, 160 ; văduva din — : 25.
sămînță : 2, 5, 30, 66, 107, 109, 113, 114 ; -ța virtuții : 23.
săptămînă : 122.
sărăcie : 72 ; -a cu duhul : 35, 46.
schimbare : 8, 59, 61.
Schimbarea la față : 26, 27, 44, 45, 46 b, 51 ; — la față a Domnului : 47.
schimbăcios : 10.

scop, — divin : 7 ; -uri generale : 13.
Scriptură : 7, 29, 36, 44, 83, 83 c, 102 a, 102 b, 157, 171 ; dumnezeiasca — : 111 ; Sfînta — : 5, 26, 27, 51, 112, 112 a, 157.
seminţie, -ţia iudaică : 102.
semn : 47, 114 ; -ul puterii (Domnului nostru Iisus Hristos) : 97 ; -ele lui Hristos : 29 ; -ele trupului : 32.
sensibil :7 ; cele -le : 40.
sete, -a cunoştinţei : 21.
sfat, marele — al lui Dumnezeu : 106 a ; -ul negrăit al lui Dumnezeu : 51 b.
sfînt : 29, 30, 44, 51 b, 57, 64, 70, 83, 83 c ; -i apostoli : 41 ; -i dinainte de lege : 37.
sfinţenie : 6, 83, 124 a.
sfîrşit : 29, 58, 59, 62 ; -ul : 29, 51 b ; -ul tuturora : 53 ; -ul veacului : 7.
Sichem : 102.
silogism : 76.
simbol : 46 b, 47, 48, 56 ; -ul credinţei : 83 ; -ul Împărăţiei : 173.
Simon Cireneanul : 129.
simplitate : 62 ; -a minţii : 77.
simţire : 7, 13, 35, 36, 42 ; — stăpînită : 22.
simţuri : 5, 10 ; — înţelegătoare : 140 ; — perceptibile : 52 ; -le trupului : 83 a.
sinteză : 28, 89.
Sîmbăta : 7, 157 ; — binecuvîntată : 157 ; — odihnei : 7.
sînurile lui Avraam : 53, 54.
slavă : 6, 7, 90 ; — deşartă : 176 ; -va lui Dumnezeu : 7, 19, 21, 124 a ; -va dumnezeiască : 83 b ; -va moştenirii Lui : 7.
slăbiciune : 21, 179.
slujire : 83 c, 90 ; -a lui Dumnezeu : 38.
soare : 114 ; cursul -lui : 122.
Soare, — inteligibil : 41, 122 ; -le dreptăţii : 122.
spaţiu : 40, 59, 79 b, 80, 82 a, 105.
specie : 7, 28, 59, 63, 79, 106 b, 111 ; — umană : 7.
spirală : 7.
sporire, — în virtute : 178.
stabilitate : 4, 28, 53, 77, 100, 102, 106, 109 ; — constantă : 95 ; — mobilă : 170.
stare, — naturală : 119 ; -a celor viitoare : 7.
stăpîn : 4, 6, 7, 124.
Stăpînul tuturor : 5.
stăpînire : 4 ; — necredincioasă : 114 ; -a stricăciunii : 7.
stele, mişcarea -lor : 57.
străvăzător, minte -toare : 22.
stricăciune : 2, 4, 7, 8, 17, 21, 43, 46, 83 b, 108.
striga (a —) : 21.
strigare, — tainică : 17.
Stromate : 7.
structură, -ra corpurilor : 52.
subiect : 79, 106 b.
substanţă : 28, 59, 61, 82 a, 106 a, 110, 112, 122 ; — tri-ipostatică : 170 ; -ţa materiei : 110 ; -ţa proprie : 169.
substanţializa (a —) : 5.
subzista (a —) : 5, 7, 27, 63, 100, 101, 111, 112, 113 a, 115, 164.
subzistent : 5.
subzistenţă : 1, 5, 27, 28, 63, 77, 80, 106, 112, 113, 124, 170, 180.
succesiune : 63 ; -a lucrurilor : 52.
sudoare, -a crizei : 117 ; -a morţii : 117.
suflare : 18, 108 ; -a de-viaţă-dătătoare : 108.
suflet : 5, 7, 12, 13, 19, 23, 24, 27, 32, 34, 63, 75, 77, 79 a, 83, 83 b, 110, 111, 112, 113, 114, 116 ; — făptuitor : 128, 138 ; — fără minte şi fără raţiune : 113 ; — mintal : 3, 5, 111, 113 a, 114 ; — nutritiv : 113 ; — raţional : 10, 112 a, 113, 114 ; -ul contemplativ : 128, 138 ; -ul lui Hristos : 123 ; neorînduială a -ului : 7 ; noblețea -ului : 36 ; starea -ului după moarte : 127 ; să mîntuiască împreună cu trupul şi -ele : 146.
suport : 87, 109 ; — fiinţial : 28.
supraabundenţă : 179 ; -ţa înţelepciunii : 179.
suprafiinţial : 5, 7.
suprafiinţialitate : 5.
suprafiresc : 5.
suprainfinită : 5.
supraplin : 5.
Susţinătorul : 77.

Ş

şarpe : 42, 103.
ştiinţă : 58 ; -ţa binelui şi a răului : 46 ; -ţa celor dumnezeieşti : 102 c ; -ţa despre Dumnezeu : 123.

T

taină : 5, 46 b, 83 c, 102 a, 112 a, 179 ; -na ascunsă : 7 ; -na coborîrii la iad : 145 ; -na lui Hristos : 5, 112 a ; -na întrupării : 7 ; -na cea mare : 7 ; marea — : 106 ; -na mîntuirii : 4, 83 c ; primirea -nei : 35 ; -ne negrăite : 124 a, 147 ; -ne prezise de lege : 51 b ; -ne ale teologiei : 147 ; -nele dumnezeieşti : 16 ; -nele lui Dumnezeu : 15, 145 ; cunoaştere a -nelor : 45 ; -nele proniei : 83 d.
talpa cugetării : 35.
tată : 20, 29, 30.
Tatăl : 1, 7, 28, 77, 85, 86, 87, 88, 89, 103, 122, 151 ; — născător : 86.
tăcere : 40, 46 b, 55, 112.
tăiere-împrejur : 16.
tălmăcire, darul -irii : 176.
teandric : 5.
teme (a se —), — de El : 34.
temperamental : 119 ; dispoziţie -ă : 119.
teolog : 85.
teologhisi (a —) : 34.
teologie : 28, 46 b, 139, 180 ; — mistică : 165, 174 ; — mistică negativă : 48 ; raţiunea -ei : 139 ; — negativă : 7 ; — supremă : 7.

templu : 22, 74, 113 a.
Testament, Vechiul —: 103; -ul Nou: 83 c.
timp : 29, 40, 46, 59, 62, 79 b, 82 a, 105, 115, 122, 157, 163; mai presus de —: 10; -ul prestiut : 112; începutul -ului : 15; ratiunile -ului : 163; -urile : 112.
tip : 45, 46, 83 d; -ul lui Hristos : 123; -urile tainelor : 46.
Tir : 18.
tiranie : 103, 112.
tiran : 36.
tîlhar : *41, 55, 130*; — *necinstit : 55*; — nerecunoscător : 130, 131, 132, 133; — recunoscător : 130, 131, 132, 133; -ul de pe cruce : 133.
toiag : 14, 36, 71, 126.
Toma : 143, 144.
transcende (a —) : 7.
transcendență : 7.
trăire, — curată : 146.
treime : 62, 85.
Treime : 1, 5, 48, 62, 85, 170; — Atotînchinată : 160; — Preacurată : 160; Sfînta —: 64, 89, 161; — Sfîntă și Atotînchinată : 161.
trup : 2, 3, 4, 5, 7, 10, 21, 27, 29, 33, 35, 40, 42, 43, 44, 63, 79, 82 b, 83 b, 90, 92, 93, 110, 111, 112, 112 a, 113, 114, 116, 134; — consubstanțial : 5; Cuvîntul în —: 83; — dumnezeiesc : 124 a; — însuflețit rațional : 109; — supus stricăciunii : 53; venirea Lui în —: 98; -ul lui Hristos : 123, 133, 137; -ul Lui : 7; lepădînd -ul : 103; -ul smereniei : 8; -ul tainic al lui Hristos : 134; -ul virtuților : 124 a; cugetul -ului : 138; neorînduială a -ului : 7; sănătatea -ului : 53; să mîntuiască împreună cu -urile și sufletele : 146.
trupescul : 35.

Ț

țarină, rod al -nei : 109.
țintă : 7, 85; atingerea -tei : 7; -a desăvîrșirii : 112 a; -a dumnezeiască : 7, 106; -a finală : 7, 13, 58, 77, 82 a; -a de sus : 92.

U

ucenic : 22, 26, 82 a, 90, 106 a, 126.
ulcior, ulciorul-minte : 25.
umanitate : 96, 102 c.
umbră : 102 c.
umeri : 124 a; -i Lui : 97.
uni (a —) : 5; a se —: 77.
unime : 62, 64, 85, 102 c.
Unime : 1, 48, 62.
unire : 4, 5, 28, 53, 63; — simplă : 77; -a după ipostas : 150; a- miraculoasă : 101; -a negrăită : 101.
unitate : 62, 98, 106 b, 160, 169, 170; — unică : 106 b.
Unitate, Preasfînta —: 165; Sfînta —: 165.
univers : 19, 28, 57, 60, 77, 79.
Unu-născut : 26, 86, 88, 103.
urcuș : 82; -uri dumnezeiești : 148.
urme, -le cuielor : 143.
ușa mormîntului : 138.

V

val, -urile ispitelor : 35.
Vasile (sf.) : 7, 178.
văduvă, -a din Sarepta : 25.
veac : 3, 17, 29, 40, 46, 62, 112, 112 a, 124, 157; -cul netemporal : 40; -ul viitor : 46, 55, 127; -urile : 112; sfîrșitul -ului : 83 d; sfîrșitul -urilor : 37; vraja -ului acestuia : 138.
vedere : 77; -rile dumnezeiești : 6, 81.
venin, -ul stricăcios : 42.
venire, prima —: 83 d.
verticală, prin linia — crucea arată pe Dumnezeu : 97.
Veseleil : 150.
vestitor, — al păcii : 126.
veșmînt : 26, 49; -e înălbite : 26.
viclenie : 71, 72, 109.
viețuire : 5; — deiformă : 6, 10; — după Dumnezeu : 129; — fără formă : 15.
viață : 29, 43, 46, 83 b, 113, 133; — adevărată : 83 b; — în duh : 83; — nemeșteșugită : 120, 121, 133; — singuratică : 156; — virtuoasă : 133; — vremelnică : 32; -ța naturală : 83; -ța prezentă : 53.
virtute : 5, 6, 8, 10, 12, 14, 15, 17, 28, 30, 32, 36, 37, 46, 53, 54, 55, 82, 82 a, 83 c, 96, 102, 102 c, 103, 106, 112, 121, 128, 166; bunătățile -tii : 178; calitatea -tii : 123, 178; învierea -tii : 143; sporirea -tii : 178; -tea făptuitoare : 124; -tea firii : 29; -tea Puterii : 97; -ți generale : 83 a, 165; bogăția -lor cu fapta : 138; harurile -lor : 10.
viței, -ul cel gras : 94.
voie : 4, 5, -ia dumnezeiască : 5; -ia lui Dumnezeu : 111; -ia tainică : 123; -a vieții : 32.
voință : 28, 29; — conform firii : 157; răutatea -tei : 130.

Z

zămisli (a —) : 43; a Se — negrăit : 114.
zămislire : 5, 30, 93, 102 a, 110, 111, 112, 112 a, 113 a; -a cea negrăită : 114.
zi : 57, 122; -ua învierii : 153; -ua a opta : 157, 159; -ua a șaptea : 158, 159.
zidire : 7, 8, 28, 46, 106, 114, 123; — inteligibilă : 46; — rațională : 7; — sensibilă : 46.
Ziditor : 26, 62.

CUPRINS

Introducerea traducătorului 5

Partea întîi

MAXIM, SMERITUL ŞI PĂCĂTOSUL, NEVREDNICUL ROB ŞI ÎNVĂŢĂCEL, CĂTRE SFINŢITUL ROB AL LUI DUMNEZEU, PĂRINTELE DUHOVNICESC ŞI ÎNVĂŢĂTORUL MEU, TOMA 43

Cuvînt înainte 45

1. La cuvîntul sfîntului Grigorie Teologul, din «Cuvîntarea primă despre Fiul» şi din «A doua cuvîntare despre pace» 46
2. La cuvîntul din Cuvîntarea primă a aceluiaşi 47
3. La cuvîntul din aceeaşi Cuvîntare a aceluiaşi 49
4. La cuvintele aceluiaşi din a doua Cuvîntare despre Fiul şi Cuvîntul . . 50
5. La Epistola lui Dionisie, episcopul Atenei, către Gaius monahul . . . 55

Partea a doua

CĂTRE IOAN, ARHIEPISCOPUL CYZICULUI 65

6. Tîlcuire duhovnicească la Cuvîntarea despre iubirea de săraci (a sfîntului Grigorie Teologul) 66
7. Tîlcuire duhovnicească la aceeaşi 69
8. Tîlcuire duhovnicească la aceeaşi 101
9. Tîlcuire duhovnicească la Cuvîntarea pentru sfîntul Atanasie, a aceluiaşi 104
10. Tîlcuire duhovnicească din aceeaşi Cuvîntare 104
11. Cum e trupul «nour» şi «acoperămînt» 109
12. Cum se naşte plăcerea 110
13. Cum şi cîte sînt mişcările sufletului 111
14. Tîlcuire duhovnicească a trecerii lui Moise prin mare 116
15. Tîlcuire duhovnicească a urcării lui Moise pe munte 117
16. Tîlcuire duhovnicească a conducerii lui Iisus, a trecerii Iordanului şi a celei de a doua tăieri-împrejur săvîrşite de el cu cuţite de piatră 118
17. Înţelesul duhovnicesc al Ierihonului şi al celor şapte înconjurări, al chivotului, al trîmbiţei şi al anatemei 118
18. Înţelesul duhovnicesc al Tirului şi al regelui lui şi al cuceririi lui . . . 119
19. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu» 119
20. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Tatăl meu şi maica mea m-au părăsit» 120
21. Înţelesul duhovnicesc al vederii lui Ilie în peştera din Horeb . . . 120
22. Înţelesul duhovnicesc al lui Elisei, ucenicul lui Ilie 122
23. Înţelesul duhovnicesc al Anei şi al lui Samuel 123
24. Înţelesul duhovnicesc al celui ce afurisește casa necurată 124
25. Înţelesul duhovnicesc al sfîntului Ilie şi al văduvei din Sarepta . . . 124

26. Înţelesul duhovnicesc al Schimbării la Faţă a Domnului 125
27. Înţelesul duhovnicesc al legii morale şi scrise şi al convergenţei lor reciproce 127
28. Scurtă tîlcuire a celor cinci moduri ale contemplaţiei naturale . . . 131
29. Înţelesul duhovnicesc al lui Melchisedec 137
30. Referirea la Domnul a celor spuse despre Melchisedec 142
31. Alt înţeles duhovnicesc al lui Melchisedec 143
32. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «neavînd nici început, nici sfîrşit al vieţii» 144
33. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «rămîne preot în veac» 144
34. Înţelesul duhovnicesc al lui Avraam 145
35. Înţelesul duhovnicesc al lui Moise 146
36. Alt înţeles duhovnicesc despre acelaşi 148
37. Înţelesul celor următoare: Cum poate imita cineva pe sfinţii dinainte de lege şi de după lege 149
38. Sfinţii de sub lege, înţelegînd duhovniceşte legea, au văzut de mai înainte harul vestit prin ea 150
39. Cel ce urmează sincer lui Hristos, din inimă, prin virtuţi, se ridică şi peste legea scrisă şi peste cea naturală 151
40. Înţelesul duhovnicesc al modului în care cel ce s-a făcut în toate ascultător lui Dumnezeu se ridică mai presus de legea naturală şi cea scrisă . . . 152
41. Tîlcuire duhovnicească a celor spuse în Evanghelia despre cel căzut între tîlhari 153
42. Tîlcuire duhovnicească a modului în care s-a petrecut căderea lui Adam 155
43. Din trecerea ca un circuit fără oprire a vieţii acesteia sfinţii au învăţat că alta este viaţa adevărată 156
44. Sfinţii nu priveau ca noi nici natura, nici Scriptura 157
45. Tîlcuire mai pe larg la Schimbarea la Faţă 158
46. Înţelesul duhovnicesc al lui Moise şi Ilie 159
47. Domnul S-a făcut chip al Său prin întruparea Sa 163
48. Tîlcuire despre faţa fulgerătoare a Domnului 164
49. Tîlcuire duhovnicească a veşmintelor luminoase ale Domnului 164
50. Alt înţeles duhovnicesc al lui Moise 165
51. Alt înţeles duhovnicesc al lui Ilie 165
52. Înţelesul natural al sfîrşitului necesar al lumii 166
53. Scurtă tîlcuire despre veacul viitor şi despre ce înseamnă prăpastia dintre Dumnezeu şi oameni 167
54. Tîlcuire despre virtuţi 168
55. Altă tîlcuire la: «De vei fi răstignit ca un tîlhar» 169
56. Altă tîlcuire pentru cei ce întreabă despre spusa din «Cuvîntarea la Duminica nouă» 169
57. Contemplarea naturală prin care sfinţii au cunoscut pe Dumnezeu din făpturi 170
58. Înţelegerea naturală prin care se cunoaşte că lumea şi toate cele după Dumnezeu îşi au un sfîrşit 170
59. Înţelesul ascuns în strîngerea (contractarea) şi lărgirea (dilatarea) fiinţei, a calităţii şi cantităţii, datorită căreia ea nu poate fi fără de început . . 171
60. Dovedire că tot ce există, afară de Dumnezeu, e numaidecît în spaţiu şi de aceea în mod necesar e şi în timp 172

61. Dovedire că tot ce are o existență în ceva nu poate fi infinit și, de aceea, nici fără început 173
62. Dovedire că tot ce se mișcă, sau e cugetat din veci împreună cu altceva deosebit după ființă, nu poate fi infinit 175
63. Dovedire că pronia lui Dumnezeu se întinde prin fire peste toate . . . 178
64. Diferite înțelesuri ale dualității materiale depășite de sfinți; și care este unitatea în Treime 182
65. Tîlcuire privitoare la partea pasivă (pasională, pătimitoare) a sufletului și la împărțirile generale și subîmpărțirile ei 183
66. Tîlcuire din Scriptură că nu trebuie cunoscătorul să unească legea înțelepciunii cu legea firii; și ce înseamnă adaosul lui «a» la numele lui Avraam 185
67. Tîlcuire duhovnicească a încălțămintei pe care și-a scos-o Moise . . . 186
68. Tîlcuire duhovnicească a părților jertfelor 186
69. Scurtă tîlcuire duhovnicească a leprei celei de multe feluri după lege . . 187
70. Înțelesul duhovnicesc al lui Fineas și al celor omorîți de el 187
71. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nu dați cele sfinte ciinilor» și «Apostolii nu trebuie să poarte nici toiag, nici traistă, nici încălțăminte» . . . 188
72. Înțelesul spiritual al lunaticului 188
73. Tîlcuirea cuvintelor, din Cuvîntarea a patruzeci și doua a Teologului, despre cele spuse cu privire la fericitul Iov 190
74. Explicarea cuvintelor din aceeași Cuvîntare a aceluiași 191
75. Tîlcuirea cuvintelor: «Căci sînt unii care se gîdilă la auz și la limbă» . . 191
76. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor aceluiași: «Precum iarna nu este timpul florii...» 193
77. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Că există Dumnezeu și că El e cauza făcătoare a tuturor...» 195
78. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Dar dacă e necuprins, nici aceasta nu înfățișează ființa...» 200
79. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nu ajunge să numim trupul sau să spunem că s-a născut...» 201
80. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Căci dacă ceea ce nu e nu e nicăieri, ceea ce nu e nicăieri poate nici nu există» 207
81. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Sau era imaginație de zi, sau o vedere nemincinoasă de noapte...» 208
82. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Dacă ar fi fost îngăduit lui Pavel să dezvăluie cele ce i le-a oferit al treilea cer...» 210
83. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nici însăși lumea de jos nu ar fi putut-o cuprinde» 215
84. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Iar cuvîntul despre Dumnezeu, cu cît e mai desăvîrșit, cu atît e mai greu de pătruns...» 226
85. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «De aceea, mișcîndu-se de la origine spre doime pînă la treime, s-a oprit» 227
86. Tîlcuire a cuvintelor: «Dar altceva socotesc că e voitorul și altceva voința; altceva născătorul și nașterea...» 230
87. Tîlcuire a cuvintelor: «Pentru că altfel, ce mă împiedica și pe mine ca, afirmînd această propoziție: Tatăl e mai mare prin fire...» 231
88. Tîlcuire la: «Dar fie și al lucrării, dacă așa vi se pare; nici așa nu ne veți prinde. Căci chiar deoființimea (Fiului) a lucrat-o (Tatăl)...» 233
89. Tîlcuire a cuvintelor: «Iar Dumnezeu, se zice, nu al Cuvîntului, ci al părții Lui văzute...» 234

90. Tîlcuire a cuvintelor: «El, adică Hristos, a primit viața sau judecata, sau moștenirea neamurilor...» 236
91. Tîlcuire a cuvintelor: «Precum zicem că e cu neputință ca Dumnezeu să fie rău, să nu fie» 237
92. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Ai numirile fiului, umblă prin ele, prin cele înalte, dumnezeiești...» 237
93. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Legile firii se vor desface...» . . 239
94. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 240
95. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 242
96. Altă tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Trebuie să se umple lumea de sus» 243
97. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Prunc s-a născut nouă...» . . . 244
98. Tlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Cuvîntul Se îngroașă» 247
99. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nu din cele ce este El, ci din cele din jurul Lui...» 248
100. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Fiindcă nu ajungea Bunătății să Se miște prin autocontemplarea Ei...» 249
101. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Comunică o altă împărtășire, mult mai minunată decît prima» 250
102. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Iar acum să primești zămislirea și săltarea, dacă nu ca Ioan din pîntece, măcar ca David, la reașezarea cortului» 251
103. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «De fuge în Egipt, fugi împreună cu El din toată inima...» 256
104. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Dacă vreunii vor să fie numaidecît lipsiți de dreapta credință și să cadă de la slava lui Dumnezeu...» . . . 258
105. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Unde e curățire, acolo e iluminare...» 259
106. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Se înnoiesc firile și Dumnezeu Se face om» 260
107. Altă tîlcuire a aceloraşi cuvinte 269
108. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Scriptura cunoaște o întreită naștere a noastră...» 270
109. Tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 272
110. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 275
111. Explicare scurtă către cei ce spun că sufletele există înaintea trupurilor, sau vin la existență după ele 276
112. Către cei ce spun că sufletele există înainte de trupuri 279
113. Către cei ce susțin că trupurile există înaintea sufletelor 286
114. Cum se face înnoirea lucrurilor ce se înnoiesc rămînînd neschimbate după fire 291
115. Toată firea își are deplinătatea finală în rațiunea ei 293
116. De ce învățătorul a legat nașterea din botez, de Întrupare? 294
117. Tîlcuire a cuvintelor aceluiași, din aceeași Cuvîntare: «Ce cauți leacuri care nu folosesc la nimic...?» 297
118. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nu-I place lui Hristos să fie furat de multe ori, deși e iubitor de oameni» 298
119. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor din Cuvîntarea la Paști a aceluiași: «Gol prin simplitate...» 299
120. Alt înțeles al aceluiași text 300
121. Alt înțeles al aceluiași text 301
122. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «E de un an, ca Soare al dreptății...» 302

123. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Nu e nici o mirare dacă fiecare își caută mielul mai ales acasă» 305
124. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Tot ce are Cuvîntul carnal și hrănitor...» 306
125. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Mortificînd mădularele cele de pe pămînt (Col. 3, 5)...» 312
126. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Și dacă este trimis vreun ucenic la propovăduirea Evangheliei...» 312
127. Altă tîlcuire a aceluiași text 313
128. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «De ești vreo Rahilă sau Lie...» . . 315
129. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «De ești Simon Cireneanul, ridică crucea și urmează» 316
130. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «De te răstignești împreună, ca un tîlhar...» 316
131. Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte 317
132. Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte 318
133. Alt înțeles duhovnicesc al aceloraşi cuvinte 319
134. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Și de ești Iosif din Arimateea...» . 319
135. Alt înțeles al aceloraşi cuvinte 320
136. Alt înțeles al aceloraşi cuvinte 321
137. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Și de ești Nicodim cinstitor de Dumnezeu...» 321
138. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Și de ești o Marie oarecare, sau cealaltă Marie...» 321
139. Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor 322
140. Alt înțeles duhovnicesc al îngerilor 323
141. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Fă-te Petru sau Ioan...» 323
142. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 324
143. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Și dacă, asemenea lui Toma, ai lipsit dintre ucenici...» 324
144. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 325
145. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «De Se va cobori la iad, coboară împreună...» 325
146. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 326
147. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Și dacă Se suie la cer, suie-te împreună...» 326
148. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 327
149. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 328
150. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Se înnoiește cu mare podoabă...» . 328
151. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 329
152. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Se înnoiește demnitatea împărătească a lui David...» 329
153. La acest cuvînt, unii întreabă zicînd: «De ce învățătorul, după ce a spus că ziua învierii întrece toate sărbătorile...» 330
154. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text 331
155. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text 331
156. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Urăsc și familiaritatea prin aer» . 331
157. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «O singură zi trebuie...» 332
158. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text 334
159. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiași text 335

160. În ce sens ia învățătorul cuvintele: «Dublați și întreiți!» 335
161. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 336
162. Tîlcuire duhovnicească a cuvintelor: «Acelaşi Iisus, desăvîrşirea curată, ştie să hrănească în pustie...» 336
163. Explicarea numărului doisprezece 337
164. Altă explicare a aceluiaşi număr 338
165. Altă explicare duhovnicească a numărului doisprezece 338
166. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr 339
167. Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece 339
168. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr 339
169. Altă tîlcuire duhovnicească a aceluiaşi număr 340
170. Altă tîlcuire duhovnicească a numărului doisprezece 341
171. Înțelesul duhovnicesc al coşurilor 341
172. Înțelesul duhovnicesc al celor şapte pîini 342
173. Altă tîlcuire duhovnicească a celor trei zile 342
174. Înțeles duhovnicesc al numărului de patru mii de bărbați 343
175. Altă tîlcuire duhovnicească a numărului şapte 343
176. Explicarea cuvintelor din aceeaşi Cuvîntare: «Şi este deosebire în daruri...» 344
177. Explicarea cuvintelor: «Acorduri complete şi incomplete...» 345
178. Explicarea cuvintelor aceluiaşi: «Nici una din toate nu este care să fie a tuturora» 345
179. Tîlcuire duhovnicească a cuvîntului din «Poezii» ale aceluiaşi: «Se joacă Cuvîntul înalt...» 346
180. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 349
181. Altă tîlcuire duhovnicească a aceloraşi cuvinte 352
182. Altă explicare la aceleaşi 352
Indice scripturistic 354
Indice real şi onomastic 355
Cuprins 367